

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

JULIO-AGOSTO DE 1932.—NÚMERO 136.

La Unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno

IV

LAUSANNA

El tema quinto, propuesto a la discusión, fué *el ministerio de la Iglesia*. Las mismas tendencias que en las deliberaciones anteriores se echan de ver en ésta; pero la actitud de los anglicanos es más francamente tradicionalista. Al tratar este punto la iglesia anglicana siente una espina clavada en el corazón, la sentencia de León XIII sobre la nulidad de las ordenaciones anglicanas. Pero esta sentencia se refiere al hecho de las ordenaciones, no a la fe de los anglicanos en el sacramento del orden y en la jerarquía eclesiástica, que ellos creen poseer con el mismo derecho que las otras iglesias separadas de la Romana por el cisma.

El primero en hablar sobre este tema fué el obispo de Bombay, E. J. Palmer. Defiende la institución divina del Apostolado, el cual perdura en el Episcopado, del presbiterado y del diaconado, ajustándose en esto a tradición católica. Así mismo defiende la institución divina del sacramento del Orden, como medio de perpetuar en la Iglesia la jerarquía. Creemos digna de ser conocida la conclusión de su discurso.

En la consideración de estas cuestiones debemos fijarnos sobre dos puntos, que nos guíen en la solución. Estos puntos son la naturaleza de la Iglesia y la generosidad de Dios. La Iglesia no es una democracia, sino una monarquía, cuyo Soberano es Cristo. Todas sus instituciones deben estar en consonancia y converger a la expresión de esta soberanía. La Iglesia no es una escuela, sino un cuerpo vivo. Cristo dió a la Iglesia, no una palabra escrita, sino a Sí mismo, Palabra viva; no ideas sólo, sino hombres llenos de ideas. Como El mismo es la verdad y la vida, así dió a la Iglesia hombres para unirlos consigo como cuerpo vivo, en la

verdad viva y en la verdadera vida. Este es el ideal del ministerio eclesiástico.

La generosidad de Dios proveyó de diversas clases de ministerios con el fin de realizar esta grande obra unitiva. No nos atrevamos a negar las larguezas de su providencia. Aún más, si nosotros probásemos a trabajar por El y con El, siguiendo caminos errados, o que no sean los más derechos, El nos podría bendecir a causa de nuestras buenas intenciones. Pero no nos dejemos engañar por su generosidad. Esforcémonos por hallar sus primeros pensamientos, los mejores caminos para realizar su obra. Algunas de nuestras instituciones pueden estar equivocadas, aunque El generosamente nos bendice en ellas, no de otro modo que nuestros pecados son siempre pecados, aun cuando El se sirve de nosotros, hombres pecadores, para grandes intentos. Finalmente, no achi-quemos los planes de Dios. Guardémonos de *racionalizar* o *naturalizar* nuestra concepción del Cuerpo de Cristo. Es una sociedad sobrenatural; es el medio que contiene y dispensa la gracia divina. Nunca ponderaremos bastante la generosidad de Dios. Sea ella la norma de nuestros pensamientos sobre la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, Hijo de Dios y Señor nuestro (247 s.)

Si estas palabras no fueron subrayadas con una salva de aplausos de parte de todos los oyentes, habremos de asegurar que no las entendieron o que no estaban preparadas para discutir estos problemas.

En segundo lugar tomó la palabra el Rev. M. G. G. Scherer, secretario de la iglesia luterana unida en Norte América. La actitud de la iglesia luterana, en lo que toca a la constitución de la iglesia, la califica el orador de *libero-eclética*, ni episcopal, ni presbiteriana, ni congregacionista por institución divina, sino libre en apropiarse todos estos elementos, en la medida que crean más conveniente. No hay que decir que para el autor esta norma de su iglesia está conforme con la verdad, y con múltiples consideraciones y argumentos se esfuerza por demostrarlo. Asentado este principio viene a la conclusión final, la resolución práctica. De lo dicho anteriormente se sigue que no hay en el luteranismo ningún principio que rechace el episcopado, como tampoco ninguna otra forma de ministerio. No habiendo expreso mandato de Dios, la Iglesia es libre para adoptar aquella forma que las circunstancias impongan bajo la guía del Espíritu Santo. Si se ha de someter a la consideración de la Conferencia la posibilidad o *desiderabilidad* de introducir el episcopado donde no existe, será preciso proponer a deliberación las siguientes cuestiones: 1) ¿Implicará este cambio la aceptación de la teoría sacerdotal del ministerio? 2) ¿Se habrá de subscribir la necesidad de la ordenación episcopal? 3) ¿Debe aceptarse la teoría de la sucesión apostólica? 4) ¿Este paso no nos llevaría al reconocimiento de la primacía del Papa? 5) ¿En vista de la experiencia histórica y de las circunstancias presentes, podremos es

tar seguros de que, sin la unidad de fe, logre el episcopado prevenir un cisma en la Iglesia? Estas cuestiones deben ser plena y cuidadosamente consideradas, con amor, pero también con toda seriedad. Constituyen serios problemas, que la Conferencia nos pone delante.

El orador no indica su pensamiento acerca de tales cuestiones, pero sin temor de equivocarnos, podemos asegurar que su respuesta sería negativa. Y aunque fuera positiva no nos daríamos por satisfechos, después del principio asentado, que la organización jerárquica de la Iglesia no es de institución divina.

Muy distinto fué el tono y el espíritu con que habló el ya citado profesor ortodoxo Dr. Sergio Bulgakow, que expuso el concepto que de la Iglesia y de la jerarquía eclesiástica tiene la teología rusa. La lengua rusa «expresa la esencia fundamental de la unidad de la Iglesia con una palabra que no tiene equivalente en las otras lenguas. Esta palabra es *Sobornost*, que connota igualmente la catolicidad de la Iglesia—la totalidad integral de su ser—y su carácter espiritual junto con la unidad de sus miembros en la fe y el amor. El concepto expresado por la *sobornost* sintetiza la naturaleza orgánica de la Iglesia; la supone en el sistema ortodoxo la doctrina de la jerarquía. Muy bien el Dr. Bulgakow pondera el valor del laicado en el cuerpo de la Iglesia. El estado de los legos no es algo puramente negativo, es algo que se contrapone al estado clerical y forma parte de aquel sacerdocio real de que habla S. Pedro (I Pet. II, 19). Como signo de su consagración reciben el sacramento de la confirmación y aun el del bautismo. Esta concepción general del sacerdocio le da ocasión para tender una mano cariñosa a las confesiones protestantes que, por haber perdido la sucesión apostólica carecen de sacerdocio propiamente tal. Muy otra es su actitud hacia el Romanismo, que redujo los legos a una situación de obediencia puramente pasiva respecto del clero, dando con esto motivo a la reacción protestante. A esta conducta opone la de la iglesia rusa y oriental, en que los legos tienen, dice, grande parte en la vida de la Iglesia y en la elección del clero alto y bajo. Con acentos a veces inspirados expone la dignidad del sacerdocio cristiano y de sus funciones santificadoras. No podemos responder de la precisión con que habla de las relaciones entre la *Iglesia docente* y la *Iglesia discente*. Acaso por reaccionar demasiado contra la que se imagina doctrina romana, exalta demasiado las funciones de la Iglesia discente con perjuicio de la docente, como si el Salvador no hubiera dicho a los Apóstoles: «Id y *haced discipulos* a todas las naciones, enseñándoles cuanto yo os he mandado». Su conocimiento del Romanismo corre parejas con el aprecio que le muestra. Sirvan de prueba estas palabras: «El sacerdocio no tiene el privilegio del ministerio de la Palabra (sabemos que en muchas iglesias orientales por incompetencia del clero, son los legos los que enseñan y predicar)..., sino en virtud de la plenitud de sus dones carismáticos y de

la autoridad sacerdotal. No hay aquí un especial carisma del ministerio de la palabra, ni una enseñanza infalible, tal como el decreto Vaticano atribuye al Papa, y *a todo el Clero romano en su nombre* (!!!). Y para concluir contrapone las pretensiones del Romanismo, que aspira a absorber todas las confesiones, sometiéndolas al poder absoluto del Papa, a la conducta de los obispos y ministros ortodoxos, que se allanan a sentarse con los otros miembros de la Conferencia. Es digno de notar que las alusiones más llenas de respeto hacia la Santa Sede y hacia la Iglesia Romana procedan de los protestantes, y que, lo mismo aquí que en Estokolmo, se muestren más esquivos hacia ella los que por razón de la fe debían sentirse más cercanos de la misma.

De la ortodoxia oriental, que se atiene firmemente a la jerarquía tradicional, pasamos al extremo opuesto. El Rev. John J. Banninga, de la Iglesia Unida de la India Meridional que habla, no para exponer una teoría nueva o vieja, sino *una experiencia sobre el ministerio cristiano*. Toma su punto de partida de la siguiente definición tomada del *Towards Reunión* del Dr. Garvie, que dice: «La ordenación es el reconocimiento corporativo del carisma, que con la autoridad de la Iglesia concede el poder de ejercer ese mismo carisma dentro de la comunidad cristiana». Ante todo es un carisma, *grace-gift*, que viene del mismo Jesucristo y que se manifiesta por una inclinación a la que la persona llamada corresponde. Esta, con su vida de estudio, de piedad y amor al ministerio sagrado, se convence a sí misma y prueba a la Iglesia la realidad de su vocación divina y de su carisma. La Iglesia lo examina, y luego, mediante solemnes e impresionantes ceremonias, por la imposición de las manos y la oración, le recibe públicamente al ministerio cristiano. La gracia viene de Jesucristo, pero la Iglesia recibe al agraciado y lo reconoce. Los frutos de su ministerio serán la prueba definitiva de que Jesucristo lo bendice y acepta como ministro suyo. Si alguno tuviera dificultad en que, por manera tan llana se hagan los ministros de la Iglesia, hágase cuenta que por el mismo procedimiento llegan los protestantes todos a la convicción de que el Espíritu Santo, mediante la lección *sentida* de la Escritura, les declara lo que han de creer y cómo han de vivir.

El Rev. Josef Soucek, Senior y Presidente de la Iglesia Evangélica de los Hermanos Bohemios, expone también *la experiencia* de su iglesia y la sentencia sobre el punto del ministerio en relación con la unión de las iglesias. Los Hermanos Bohemios tuvieron su origen en el siglo xv, del movimiento husita. Rechazados por Roma, se declararon independientes y eligieron de su seno presbíteros, que fueron ordenados por un Anciano waldense de Austria, y de ellos uno designado y ordenado para las funciones de obispo. Así se originó entre ellos una especie de episcopado constitucional. Los obispos son nombrados por el sínodo de los presbíteros. La sucesión apostólica consiste en la pura fe y enseñanza de los

Apóstoles. No hay distinción entre obispos y presbíteros, y el ministro que predique la Palabra de Dios en su pureza, puede piadosamente gloriarse de la sucesión apostólica. Tal es la *experiencia* de esta iglesia bohemía y ella muestra que la idea buena y grande de la unidad puede algunas veces apagar el Espíritu, mientras que una separación, por un motivo de conciencia, puede abrir el camino al Espíritu y ser bendecida de Dios.

Después de esto nadie se extrañará que, como medio de favorecer la unión tan anhelada de todos, proponga la aceptación de este episcopado constitucional, que las iglesias más enamoradas del sistema presbiterial no tendrán inconveniente en aceptar. Para muchas sólo se trataría de un cambio de nombre, *inspector* por *obispo*, que tiene la ventaja de ser más bíblico.

Semejantes a las de Soucek son las ideas que expone el congregacionalista Rev. David Fyffe, Moderador de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra, en nombre de esta iglesia. Su principio fundamental es que, del relativo silencio de nuestro Señor acerca de la forma orgánica del Reino de Dios en la tierra, se infiere una conclusión muy razonable, que deberá organizarse por sí mismo en un cuerpo, el cual venga a ser morada del Espíritu Santo de Jesús y templo de Dios. Que tal fué el ánimo del Señor, se halla ampliamente justificado por los sucesos siguientes y sobre todo por la conducta de S. Pablo, que en el cumplimiento de su ministerio obraba siempre a impulsos del Espíritu que moraba en él.

Tras este principio añade cuatro consideraciones, que le sirven de escalones para descender a la siguiente conclusión: Sólo puede llegar a ser ministro el que sea por Dios llamado y escogido. Para esto debe poseer el *ethos* del Reino, que es siempre el don del Espíritu Santo. ¿Pero quién ha de juzgar sobre esto? Porque el candidato se puede muy bien equivocar. Es preciso recurrir a la fraternidad, a los miembros de una congregación particular. Si después de la conveniente oración, esta compañía de fieles se da por satisfecha de que el candidato es apto para conducirlos a Dios, el Presbiterio, representación de toda la Iglesia, confirma su vocación y le ordena ministro del Evangelio, asignándole un oficio particular. Siguiendo la práctica apostólica, el Presbiterio impone solemnemente las manos al ordenando. Esta práctica de la ordenación por la imposición de las manos la retiene la Iglesia presbiteriana por respeto a su antigüedad y en interés de la unidad eclesiástica. Aunque la ordenación sigue al reconocimiento de los dones, no los dispensa; pero no cabe duda que un cristiano sincero, que se cree llamado por Dios al ministerio sagrado y se ve confirmado en él por el voto de sus hermanos, debe sentirse más profundamente movido a entregarse de lleno al servicio de las almas después de su ordenación.

Como vemos, la doctrina congregacionalista no se diferencia en el fondo de la expuesta por los representantes de las otras iglesias o sectas.

Y efectivamente, asentado el principio de que Jesucristo no dió a su Iglesia ninguna forma de organización, no existiendo en el mundo ningún poder que sea capaz de hacerlo, no cabe duda que la manera democrática de elegir los ministros de la Iglesia es la más natural. La promesa de Jesús de enviarle el Espíritu Santo y la singular fe de los protestantes en la acción del Espíritu divino que mora en ellos, basta para dar un carácter sagrado a cuanto las iglesias hagan.

El profesor Martín Dibelius, de la Universidad de Heidelberg, hizo el resumen del debate sobre este tema, que creemos innecesario después de lo dicho. Sólo notaremos la franqueza con que reconoce que es preciso renunciar, por el momento, a un acuerdo sobre este punto del ministerio eclesiástico.

* * *

El tema presentado a discusión después del precedentemente expuesto, fué *el de los Sacramentos*. Sobre el cual el Ilmo. Sr. Germanos leyó un estudio del obispo de Ochrida, ausente, Rvdmo. Nickolai. Es un resumen de la doctrina ortodoxa acerca de los siete sacramentos, señalando la institución de cada uno por el Señor, la gracia especial que por ellos el Espíritu Santo, Dios, causa en las almas, y su importancia relativa en la vida de la Iglesia.

Nos limitaremos a indicar algunos puntos sobre los cuales un teólogo católico reclamaría algunas declaraciones antes de poder prestarles su asentimiento. De la Confirmación dice que fué ordenada e instituída por la práctica de los Apóstoles (Act. VIII, 15-17; XIX, 1-6; 2 Cor. I, 20-22) (p. 286 s.) En la administración sacerdotal de un Misterio, el hombre casi no entra por nada; lo importante es la gracia del Espíritu Santo. Por eso no le es permitido decir al sacerdote: «Yo te bautizo» o «yo te perdono» o «yo os uno» en matrimonio, etc.; sino «el siervo de Dios Santiago o Juan ha sido bautizado o perdonado o unido» en matrimonio, *has been baptized, or forgiven, or united*, por el verdadero administrador de los Misterios, que es el Espíritu Santo» (288). De la Extremaunción dice «que fué practicada y ordenada por los Apóstoles desde el comienzo» (Act. VI, 13). Y concluye con la declaración de que cuanto ha dicho sobre los grandes Misterios cristianos, «no es opinión suya; que, si sólo esto fuera, nada valdría: *es la repetida experiencia de los Apóstoles* (the repeated experience) en los antiguos días, y de los santos hasta los días nuestros. Porque la Iglesia de Dios no vive de opiniones, sino *de las experiencias de los santos* desde los orígenes hasta el presente. Las opiniones de las personas intelectuales pueden ser admirablemente ingeniosas y ser sin embargo falsas; mientras que la *experiencia de los santos es siempre verdadera*. El Señor Dios es fiel a sí mismo en sus santos» (290).

Una doctrina totalmente antitética de la pasada fué expuesta por el

congregacionalista, profesor J. Vernon Bartlet, del Colegio Mansfiel de Oxford. Es la teoría subjetivista, que quiere justificar con el método histórico y presentándola como lazo de unión entre los católicos y los evangélicos. Veamos de resumirla brevemente.

Ante todo advertimos que el Sr. Bartlet sólo reconoce los sacramentos del Bautismo y de la Cena, cosa ordinaria en los protestantes. Pero aun sobre estos dos distamos mucho de estar acordes. Sin embargo, cree el autor que nos hallamos en una situación mucho más ventajosa que nuestros antepasados, para llegar a precisar la verdad y ponernos de acuerdo sobre ella. Primeramente poseemos un nuevo sentido de nuestra común *experiencia* cristiana, experiencia de discípulos sinceros y conscientes de Jesucristo, no obstante las diferencias a que nuestra experiencia ha estado sometida. En segundo lugar poseemos un singular sentido de la parte que en nuestras divergencias ha tenido la pasada historia, fuera de la que en ellas tuvieran las diferencias de temperamento y el ambiente personal de los principales actores. El efecto combinado de todos elementos es un sentido más claro de la limitada o relativa importancia y valor de las formas de pensamiento que nos dividen, y una estimación más modesta de la parte de verdad evangélica que se halla realizada en la Iglesia, y que cada rama de la Iglesia ha logrado asimilar. Como parte de la cultura general de nuestra época, poseemos nosotros el método histórico y el sentido histórico, el hábito y el instinto de leer las palabras antiguas a la luz de su contexto, de los usos pasados, más bien que a la luz de nuestros propios hábitos y conceptos. El uso franco y leal de este método debe ser común a los *católicos* y a los *evangélicos*. Por *católicos* entiendo yo a cuantos definen «la mente de Cristo» primariamente por las intenciones que a El y a los Apóstoles atribuyen los Padres griegos y latinos de la antigua Iglesia; por *evangélicos* entiendo a los que más bien se atienen al Nuevo Testamento, leído a la luz del mismo y según sus usos, uno y otros esclarecidos por el estudio comparativo del Antiguo Testamento.

Indicados los principios, comencemos con el bautismo. Juan el Bautista nos ofrece los más seguros datos. El, siguiendo el estilo de los profetas, invitaba al arrepentimiento como condición previa para entrar en el «Reino de Dios». Este arrepentimiento consistía en una renovación moral de la personalidad, semejante a la purificación de un baño. «Lavaos, purificaos», era la obra humana. A la cual seguía la divina: «entonces derramaré agua limpia sobre vosotros y quedaréis purificados». El bautismo o el baño es un símbolo del arrepentimiento. Juan realizó esta obra provisional y preparatoria de otra más eficaz, más divina, más transformante, que por lo mismo debía llamarse bautismo, no de agua sino de fuego. El autor de este bautismo, más poderoso que Juan, sería el Mesías, el cual obraba siempre impulsado por el Espíritu divino, y de El recibiría también el nombre este bautismo. Desde el día de Pentecostés, duran-

te la edad apostólica, el bautismo cristiano era un baño en el Espíritu Santo, en el cual Dios, que es Espíritu Santo, se manifestaba como agente inmediato. El agua era un símbolo, que a veces seguía a la manifestación del Espíritu, como en la casa de Cornelio; pero no el canal como más tarde se lo vino a concebir, cuando la acción del Espíritu cesó de ser objeto de experiencia y paró en materia de una teoría imaginativa. No cabe duda que el acto simbólico del bautismo, como objetivación dramática del acto interior, por el que la fe hace su pública confesión, encarece por su gestión la experiencia espiritual que de ordinario acompañaba el rito en la edad apostólica. En suma, que el bautismo es un símbolo de la renovación interior, que el bautizando debe realizar en su alma mediante el arrepentimiento de sus pecados y el cambio de vida. La confirmación es una ratificación de este mismo cambio.

La Cena del Señor tiene su explicación histórica en un rito hebreo, enriquecido con una meditación devota del mismo Cristo calcada sobre un texto de Isaías. Leído en su contexto histórico del ministerio de Jesús, la única idea de este Sacramento, que Jesús desea imprimir en el ánimo de sus discípulos, es la misma que tantas veces había intentado persuadirles, sin lograrlo, a saber, la significación redentora de su próxima muerte, en conformidad con el texto de Isaías LIII. Por última vez les repite de una manera viva e impresionante la verdad central de su postrer ministerio, que «el Hijo del hombre ha venido a dar su vida en rescate por muchos» (Mc. X, 45). Tomando ocasión de la solemnidad de la Pascua, que en aquellos días llenaba sus ánimos con la idea de la redención mediante la sangre de un inocente cordero, Jesús hace, en tono profético, uso de este recuerdo para sugerir la idea, que la salvación final de Israel tiene que venir por el quebrantamiento de su propio cuerpo y el derramamiento de su sangre «a favor de muchos». Tal es el único pensamiento de este suceso, con que Jesús desea fortificar el ánimo de sus discípulos contra el futuro desaliento. San Pablo nos lo advierte al decir que en este Sacramento se recuerda «la muerte del Señor» (I. Cor. XI, 26). De manera que las palabras de Jesús sobre un rito familiar dan a éste un sentido nuevo y un especial simbolismo, una lección profética de lo que pronto va a suceder. Cuando no se tiene en cuenta el ambiente hebreo en que el suceso tuvo lugar, más fácilmente se tomará por su sentido real el que a primera vista se nos ofrece, que no en sentido profético-simbólico.

Otras ideas vinieron a asociarse más o menos naturalmente al símbolo sugestivo de la parábola en acción. Y primeramente la unidad de la Iglesia, por la participación de un mismo pan (I Cor. X, 17): Cristo es pan de vida para las almas (Jn. VI). Este pensamiento nos lo sugiere la última Cena, donde el pan y la copa representan juntamente la idea única de redención bajo dos aspectos diferentes. Finalmente, como elemento

de este sacramento, entra también la asociación de la oblación de la Iglesia, según el ejemplo soberano de su Cabeza. Sobre la base de la entrega de sí misma, la Iglesia viene a ofrecer sus dones en una especie de homenaje de acción de gracias, de *eucaristía*. De aquí viene el concepto y nombre de Eucaristía.

En esta exposición exegetica, que hemos procurado resumir con la mayor fidelidad, no tenemos otra cosa que un nuevo esfuerzo por justificar la ya antigua interpretación dada por los Reformadores a la última Cena. El autor concluye declarando cómo ha intentado poner de relieve la doctrina propiamente escrituraria de los Sacramentos, distinguiéndola de los desarrollos eclesiásticos, que sólo tienen un valor relativo para la Iglesia, y que no deben en modo alguno ser un obstáculo para la unión y comunión de las iglesias. El resultado final de la Conferencia le convencerá de lo contrario; este punto ha sido el más grave obstáculo a la unión.

El Dr. Augusto Lang, de la Universidad de Halle, evangélico reformado, trata de sostener la doctrina de Bartlet, como el único medio de llegar a la deseada unión. «Es imposible, empieza diciendo, lograr un acuerdo sobre el tema que se discute. Tal es el sentir de muchos del pueblo, y que nosotros nos sentimos tentados de repetir. Porque, en efecto, si miramos a la historia, sólo veremos amargos conflictos sobre la doctrina de los Sacramentos, conflictos que han contribuido no poco al desmembramiento de la Iglesia. ¿Cuál es la razón de todo esto? Sería un error atribuirlo simplemente a pertinacia o culpable obstinación. La sola memoria de los Reformadores de esta tierra hospitalaria, Zuinglio, Calvino y Vinet, es suficiente para desterrar esta hipótesis. Tales hombres investigaron las Escrituras en medio de amargos sufrimientos, con el intento de dar una base sólida a sus convicciones, sin mirar a las consecuencias que de aquí les pudieran venir. Lo cual no se debe creer de ellos solos, sino también de sus adversarios. Las opuestas doctrinas sobre los Sacramentos han sido selladas con sangre de mártires y han sido defendidas en duras batallas. ¡Rindamos homenaje a tan heroico valor! ¿Cómo atreverse a manchar su reputación con los discursos que aquí se nos pueden ocurrir? Dejemos, pues, a cada iglesia la libertad de mantener sus opiniones sobre los Sacramentos, conforme a la inteligencia e ilustración que el Espíritu Santo le haya concedido en el pasado o le conceda en el presente. Por lo que a mí toca, declaro, como miembro de la iglesia germánica reformada, que me adhiero a la sentencia expuesta por el Dr. Vernon Bartlet. Es una concepción que nos viene en línea recta por Agustín, Lutero, Zuinglio y Calvino. Pero, aunque todos permanezcamos firmes en la opinión de la propia iglesia, no querrá decir esto que debemos renunciar a toda esperanza de unión. Es preciso que con espíritu de franqueza y paz busquemos lo que haya de común entre nos-

otros para ponerlo de relieve como símbolo de unidad. Tal es la tarea de esta Conferencia». El resto de su discurso se ordena a justificar esta su tesis.

El Rev. O. C. Quick, anglicano y canónigo de Carlisle, como si quisiera obedecer al propósito enunciado por Lang, trata de señalar brevemente cuatro puntos cardinales, que probablemente pueden lograr el asentimiento general, o a lo menos ayudar a encauzar la discusión. Y es digno de consignar el espíritu teológico del Sr. Quick, bien distinto del manifestado por los oradores anteriores.

1) *En cada sacramento la principal realidad interior (res sacramenti) es una acción divina.* En el Bautismo, como en la Eucaristía, como en cualquier otro rito, al que se pueda aplicar con propiedad el nombre de sacramento, nuestro fin principal no ha de ser tanto el declarar nuestra fe ante Dios, ni expresar nuestra unión, como recibir en nuestra alma alguna actual gracia o don de Dios.

2) *De otra parte los Sacramentos por ninguna manera limitan la actividad graciosa de Dios, así como no restringen su alcance. Deus non obligatur sacramentis.* No nos atrevemos a afirmar que, fuera de algunos signos sacramentales, ninguna gracia divina pueda ser alcanzada. Más bien nos debemos regocijar con la creencia de que nuestro Salvador es la luz que ilumina a todo hombre y guía por los caminos de la salud a todos los que culpablemente no desechan su dirección. Aún más, Dios solo conoce los corazones de los hombres, y los últimos pueden ser los primeros y los primeros los últimos.

3) *La verdadera fe y la penitencia son condiciones necesarias para la efectiva recepción de los dones de Dios en los Sacramentos.* O en otros términos, Dios da a las almas aquellas gracias que son capaces de recibir, y conforme a su capacidad, unos reciben más, otros menos. Los sacramentos no obran de un modo mecánico la salvación. La doctrina de su acción *ex opere operato*, ha sido severamente criticada de tendencias mágicas; pero esa doctrina jamás ha sido autoritativamente enseñada en el sentido de que suprima la preparación personal para recibir los sacramentos. El *sancta sanctis* es norma reconocida en la doctrina de los sacramentos.

4) *Sin embargo, el alma que acepta los sacramentos, puede recibir infinitamente más que la que no sabe de ellos.* Decir que nosotros debemos prepararnos para recibir con espíritu de fe y penitencia los sacramentos, no es decir que nuestra conciencia pueda apoderarse de todo lo que nos es conferido. El obispo de Ochrida nos recordaba que los Sacramentos son misterios de Dios, en los cuales Dios obra sobre nosotros. ¿Y quién presumirá de alcanzar cuanto Dios hace? Es este un punto en el que son probables algunas divergencias de opinión.

En suma, estos cuatro puntos del Dr. Quick debidamente entendidos, encierran la doctrina más substancial sobre los sacramentos *in genere*,

pero después de las voces que han venido de los otros sectores protestantes, hay no sólo el temor, sino la plena seguridad de que ni siquiera estos cuatro puntos alcancen el asentimiento general de los teólogos que toman por norma de su fe la pura Biblia, sin el apoyo de la tradición eclesiástica.

El Dr. Schoell, de la Iglesia Evangélica de Wurtemberg, en breves páginas nos da un sólido y agudo resumen de las diversas opiniones expuestas, indicando su raíz y la conclusión práctica que se impone. Tres son los puntos fundamentales en que le parece existir, acuerdo: primero, la necesidad de la Palabra y de los Sacramentos para la fundación y mantenimiento de la vida cristiana, aunque no convengan todos en la importancia que se ha de dar a cada cosa: segundo, que los Sacramentos son un medio divino de la gracia, y medio de institución divina; tercero, que el beneficio del sacramento es solamente obtenido por quienes lo desean recibir. De manera que el Sacramento no es un ensalmo mágico, que produce su efecto por el mero hecho de ser empleado.

Expuestos los puntos de acuerdo, ya podemos con más libertad señalar los de desacuerdo. Y el fundamental está en un concepto radicalmente diverso de la gracia divina. Según unos la gracia es dispensada por la penetración de la esencia divina en la naturaleza humana mediante un combinado proceso físico y super-físico. En este concepto los elementos sacramentales adquieren una excepcional importancia y no pueden ser signos meramente simbólicos. Según otra concepción, la gracia de Dios es siempre la misma, a saber: la voluntad amorosa de Dios, manifestada en Cristo, que juzga y salva al pecador. En la anterior concepción del Sacramento, la Palabra era otro canal, paralelo de la gracia divina; en ésta el Sacramento es otra predicación de la palabra y en ella los elementos tienen una importancia secundaria.

Penetrando más adentro en la raíz de estas divergencias, la viene a encontrar en un diverso concepto de Dios. Unos dan la principal importancia al aspecto metafísico de Dios, otros al aspecto ético, a los planes de Dios. El primer grupo insiste en la esencia sobrenatural de Dios; el segundo presta mayor atención a los propósitos amorosos de Dios. Y así, para los primeros es el Sacramento la penetración de la divina esencia en la naturaleza humana, haciendo al cristiano participante de la naturaleza divina; para los otros el Sacramento es una prueba del amor de Dios, testificado por los signos y ritos que dan al cristiano la seguridad del perdón y de la filiación divina.

No queremos detenernos en la aplicación de estas ideas al bautismo y a la Cena del Señor por creerla menos necesaria. Concluiremos señalando su conclusión práctica. Es inútil pretender la unión mediante una fórmula de compromiso que las iglesias desecharían. Lo que se debe hacer es desterrar todo sentimiento anticristiano o de polémica, al discutir

nuestras divergencias, alegrándonos y dando gracias a Dios de que en tantas cosas sintamos unánimemente.

El discurso del Rev. Robert A. Ashworth, bautista de New-York, es otra prueba más de que el acuerdo no es posible en la materia de los Sacramentos. En la iglesia bautista no existe símbolo de fe que goce de autoridad. La única norma es el Nuevo Testamento entregado a la más plena libertad de interpretación.

Los bautistas aseguran a cada cristiano el privilegio y la facultad de buscar y hallar a Dios en Cristo, directamente y sin ningún intermedio de persona o cosa. Reconociendo que la sociedad cristiana es esencial al perfeccionamiento del carácter cristiano y al cumplimiento de la voluntad del Señor sobre sus discípulos, ninguna iglesia es tenida por necesaria para llevar el hombre a Dios o para unirle con El. Estos principios ya nos dicen bastante lo que puede ser la opinión bautista sobre la materia sacramentaria.

El Rev. H. Maldwyn Hughes, metodista de Cambridge, comienza por confesar las graves discordancias teóricas que existen en la Conferencia, bien comprobadas ya anteriormente, ya que las discusiones habidas en Inglaterra, sobre la base de la invitación de Lambeth, han puesto en claro que el camino terminaba en un callejón sin salida. Pero es preciso investigar si no habrá otro método de lograr el acuerdo. Si será posible a todos nosotros, bajo la inspiración del Espíritu Santo, levantarnos a un nivel espiritual más alto, y que trascienda sobre nuestras diferencias. Sobre el Sacramento de la Comunión, por ejemplo, es claro que, cualquiera que sea nuestra explicación doctrinal del mismo, fundamental y experimentalmente significa para nosotros una misma cosa, la Presencia Real de nuestro Señor viviente, si no en los elementos, en todo el acto sacramental, y asimismo es un propósito de alimentar nuestras almas por la fe y la acción de gracias.

¿Y no nos contentaremos con esta gran realidad de experiencia y con este acuerdo para deferir en la interpretación doctrinal? En frente de estas tendencias paganizantes que nos envuelven, ¿no seremos bastante leales a nuestro Señor para resolvernos a dar una expresión visible a esta unidad, que nadie entre nosotros niega? Después de todo nosotros no consideramos la Misa o el Banquete como cosa nuestra, sino de nuestro Señor, que vive entre nosotros, que es el Huésped y el que a todos invita. ¿Y quién se creará con derecho a rehusar la compañía de aquellos a quienes no podemos creer rechazados por el Señor? ¿No ha dicho El que todos los que el Padre le dió vendrán a El? (Jn. VI, 37).

Olvidar las diferencias doctrinales, unirse en el amor fraternal, aceptar la inter-comunión como símbolo práctico de unidad en los comunes sentimientos cristianos, he aquí la fórmula de unión, única posible, que propone el Dr. Hughes.

Por el análisis de los debates anteriores hemos visto qué tal se presentaba *el problema de la unión*. Pero los enamorados de ella no quisieron desistir de su propósito, y así se vino a discutir como conclusión el problema de la unión, la forma y medida en que sería posible realizarla.

El primero en tomar la palabra es el arzobispo de Upsala, Natan Söderblom, que da principio a su discurso con este enunciado: *La unidad cristiana se expresa en el amor, en la fe y en la organización de la Iglesia*. Ahora bien, ¿cómo sienten, enseñan y obran las comuniones existentes con respecto a la unidad de la Iglesia? El orador distingue tres tendencias que denomina *Institucionalismo*, *Espiritualismo* e *Incarnacionalismo*. Este último insiste en contra del primero en que la religión no es esencialmente un cuerpo, una forma fija, una doctrina, una jerarquía, sino principalmente un alma, un espíritu. Y contra el segundo insiste en que durante la actual existencia terrestre todo espíritu necesita de una forma corporal, debe encarnarse en palabras, en hechos, en hombres, en instituciones, en doctrinas y en formas de culto para venir a ser activo y duradero. Este *Incarnacionalismo* es el que tiene las preferencias de Söderblom, que luego lo concreta en la siguiente forma: 1) El fundamento de la fe es la S. Escritura, no como un oráculo o colección de ellos, sino como una revelación divina concentrada en el Verbo hecho carne y en lo que nuestros credos llaman «la doctrina profética y apostólica». 2) Es para nosotros evidente que la unidad de la fe y de la constitución no puede lograrse si no es siguiendo la dirección indicada y definida por los antiguos credos. Está escrito que el Espíritu Santo nos enseñará todas las cosas, que nos guiará a toda verdad, pero no que inventará cosas nuevas. El hablará, y no por sí mismo, lo que recibiere de Cristo. 3) Según nuestra Comunión luterana, la unidad de la Iglesia es un colorario necesario y evidente del Evangelio; pero la base de tal unidad es el acuerdo en la doctrina del Evangelio y la administración de los Sacramentos. Una fe, un bautismo, un Dios, Padre de todos. 4) He de añadir, y a lo que yo creo, en nombre de toda nuestra Comunión, que es necesario dar tiempo para pensar, deliberar y escribir antes de venir a alguna conclusión acerca de la doctrina y de la constitución de la Iglesia.

El obispo anglicano de Gloucester fué más concreto al proponer sus conclusiones sobre la unión. Su principio general es que «la unidad de la Iglesia debe ser unidad de fe, unidad en los sacramentos y unidad en el ministerio».

La fe que se exige es «la fe de Cristo tal como se enseña en las Santas Escrituras y se nos transmite en los símbolos apostólico y niceno». La fe significa la creencia en Dios como revelado en Cristo; significa fundamentalmente las doctrinas de la Encarnación y Trinidad, significa que la realidad nos es expresada en las palabras Dios, Hijo, Espíritu, en la vida y muerte; en la encarnación y expiación de Jesucristo. Nuestra

unión ha de ser en la revelación fundamental que nos viene por Jesucristo, pero no se imponen como necesarias a la salud algunas posteriores interpretaciones.

La unión ha de ser también sacramental: «En un espíritu hemos sido bautizados para constituir un cuerpo». Lo cual significa la aceptación de los sacramentos, pero no algunas enseñanzas particulares sobre ellos. Durante doce siglos la Iglesia cristiana vivió satisfecha con esto. La fe tradicional se halla engastada en las liturgias que pudieran formar una base de unión, pero la Iglesia no ha exigido ni prohibido alguna especial teoría.

La unión debe ser también en el ministerio y en la fe de que el ministro cristiano no es un oficial designado por la conveniencia de la sociedad. Su designación viene de Dios, «que puso en la Iglesia apóstoles, profetas, doctores». Ni cabe dudar que esta unión en el ministerio debe implicar la aceptación del mismo en la forma tradicional, la aceptación del episcopado y la ordenación episcopal. Una cosa no creo posible, que una iglesia pueda dirigirse a otra, diciéndola: «Nuestras ordenaciones son válidas, las vuestras no; nosotros tenemos la sucesión apostólica, vosotros no». Las únicas órdenes plenas y completas eran las conferidas por la Iglesia unida; mas desde que ella se dividió las órdenes son todas irregulares y ninguna sucesión es perfecta. La unidad de las dos ramas en la Iglesia Cristiana debe hacerse por cada una, que dará lo que puede a la otra en la ordenación de su clero.

Nuestro autor prosigue su discurso estudiando la parte material de la unión y proponiendo diversas soluciones para las diversas situaciones de las iglesias en sus mutuas relaciones y con los Estados. Todo esto sería importante, si la unión hubiera de tener efecto; carece de importancia desde el punto de vista teológico que aquí consideramos.

Un discípulo de Cristo, norteamericano, el Rev. Peter Ainslie, después de varias consideraciones propone tres medios posibles para lograr la unión.

1) Prescindiendo de nuestras teorías o prácticas, el solo hecho de la Conferencia es un llamamiento a todos los cristianos para unirnos en nuestro propio país y trabajar unidos según las circunstancias lo permitan. Y porque la necesidad es tan grande, donde las circunstancias no justifiquen esta cooperación, la Iglesia misma debía aventurarse a crearlas.

2) Ha llegado el tiempo en que se reconozca la igualdad de todos los cristianos ante Dios. Las barreras que se habían levantado para guardar a unos cristianos de otros, deben ser suprimidas por el espíritu de tolerancia, como el que S. Pablo aconsejaba cuando exhortaba a los fieles a practicar la paciencia con espíritu de amor.

3) En los negocios políticos las naciones han formado una liga que cada día crece en la estima del público. ¿No es ya tiempo de que las igle-

sias formen también su liga, conservando cada iglesia lo que tiene y contribuyendo en algo al fomento de la vida divina, que ha sido abandonada por la mayoría de la humanidad?

Como hombre hecho a mirar las cosas de la religión cristiana desde un punto de vista humano, el Dr. Ainslie propone unas medidas que sin duda resultarían eficaces en otros negocios humanos, pero que debemos desechar al tratar de la religión cristiana revelada por Dios y que tenemos que aceptar como El la instituyó.

El profesor J. M. Chaw, de la Iglesia Unida del Canadá, en vista de que otras formas más perfectas de unión no son posibles, propone, a lo menos a las iglesias protestantes, la vía seguida en el Canadá para llegar a la *United Church of Canada*. El método consiste en que las diferentes iglesias «repudiando toda actitud dogmática y levantándose por encima de sus particulares teorías eclesiásticas o tradicionales predilecciones, se resuelvan a repensar esas teorías o predilecciones a la luz del Nuevo Testamento y de la ciencia neotestamentaria, y preguntarse a sí mismas qué cosas son esenciales a la Iglesia. Y hecho este examen, el autor halla que, según la ciencia crítica del Nuevo Testamento, lo esencial de la fe no está en ciertas doctrinas o fórmulas del credo que cambian en cada época, sino en las convicciones religiosas basadas en la experiencia cristiana, que tienen por centro a Cristo y sus relaciones con Dios y con el hombre. Y tocante a la constitución eclesiástica el resultado de la ciencia es que Cristo no dispuso nada, y que en cada época la Iglesia adoptó la forma que creyó más conveniente. Son todas estas cosas que hemos oído repetidas veces, pero que estaban muy lejos de lograr el asentimiento de los asistentes a la Conferencia.

Adolfo Küry, obispo de los Viejos Católicos de Suiza, propone la inter-comunión con las iglesias orientales y con la anglicana sobre la base de un mutuo reconocimiento de su ministerio, y la aceptación de una doctrina común. El Sr. G. F. Barbour, de la Iglesia Libre Unida de Escocia, comienza declarándose, como lego, incompetente en materias teológicas. No debe serlo tanto en la música, y así propone la unidad en el culto, para el cual tenemos a la mano los auxiliares que forman parte del lenguaje de la Iglesia unida, y son la Música y su complemento el Silencio. Y a la verdad que para una iglesia sin dogmas, sin imperativos doctrinales, la única forma de expresión que cabe es la música. El obispo de Bergen (Noruega), Rev. Peter Hognestad, luterano, piensa que la diversidad de las iglesias es una señal de vida; pero desea la unidad de las mismas en la fe, claro que en la fe luterana, y que esta fe tenga una expresión en la comunión de la mesa del Señor. Por fin el Rev. Dr. Gregorio Peradse de la iglesia georgiana, dice que su iglesia ejerce un gran ministerio misional entre los musulmanes, que por esto merece la simpa-

tía y la ayuda para la educación de su clero y que no debe ser mirada como campo de proselitismo por las otras iglesias cristianas.

Tales manifestaciones prueban lo que atrás dejamos indicado, que las iglesias orientales se sienten movidas a negociar con las protestantes con el fin de impedir el proselitismo de los misioneros evangélicos entre sus fieles, y sacar en cambio alguna ayuda para atender al remedio de su precaria situación económica.

* * *

Llegamos al fin de los debates sobre los temas propuestos a la deliberación de las secciones y del pleno de la Conferencia. Como conclusión de su trabajo, cada una de las secciones, compuesta de más de cien miembros de las distintas confesiones presentes en Lausanna, redactó un resumen, que fué luego sometido a la aprobación general de la Conferencia. Estas conclusiones dieron lugar a varios votos particulares. El primero de los cuales fué el de la confesión luterana. Esta declara los principios de la unión que reputa necesarios y las ventajas reportadas por la Conferencia; pero no cree que sea conveniente a la dignidad de la misma ni de la Cristiandad anunciar como propósitos de la Conferencia estas conclusiones sobre los principios de la fe y constitución de la Iglesia. Su voto es que en el mensaje público se debe insistir sobre la gran significación de la Conferencia, la profunda unidad espiritual con que, gracias a Dios, nos reconocemos unidos, la voluntad formal de unión, que en todos predomina, y la necesidad de proseguir las francas y fraternales discusiones aquí comenzadas (374).

En cambio los ortodoxos presentaron a la Conferencia una declaración, en que manifiestan su disconformidad con las conclusiones de la Asamblea, por hallarse éstas en clara oposición con los principios de la Iglesia Ortodoxa. Esta declaración comienza recordando las disposiciones de ánimo con que habían recibido la invitación para la Conferencia, y cómo ellos habían desde un principio declarado las enseñanzas de su iglesia. Conforme a éstas tomaron parte en las deliberaciones con ánimo generoso y con anhelos de concordia. Pero, llegados al fin de los debates, sienten tener que declarar cómo no pueden suscribir sino el resumen del primer tema, *el mensaje de la Iglesia*. En los demás nuestras discordancias son manifiestas. Por ejemplo, nosotros no podemos aceptar una unidad de la Iglesia, en que algunos de sus miembros declaren no admitir otra fuente de revelación que la S. Escritura, cuando otros afirman que la Tradición apostólica es el complemento necesario de aquélla, según la fe de la Iglesia Ortodoxa. Según esta misma fe, los límites de la libertad individual quedan coartados por las definiciones conciliares, que nosotros mantenemos obligatorias para todos. De aquí se infiere la importancia de los símbolos aprobados en los Concilios, y

que la Iglesia Ortodoxa recibe. Para nosotros no hay base de unión mientras no se reconozcan los Concilios Ecuménicos celebrados por la Iglesia unida durante los ocho primeros siglos. Tampoco podemos darnos por satisfechos con la aceptación de un ministerio eclesiástico que no sea el instituido por Jesucristo en los tres grados de obispos, presbíteros y diáconos. Las frases generales con que se quiere expresar la concordia de todos no bastan para disipar la discordancia bien claramente manifestada en los debates. En consecuencia, declaran no poder dar su voto sino al primer resumen sobre el mensaje de la Iglesia, lo cual no significa que renuncien a su cooperación con las otras iglesias en el orden social y moral, sobre la base del amor cristiano. Añaden más aún, que conciben la posibilidad de la reunión con aquellas iglesias cuyos principios son más afines con los suyos, y para esto anuncian una asamblea general de las Iglesias Ortodoxas que facilitaría la unión con estas iglesias que participan de la misma fe. Y al proceder así, declaran hacerlo según los imperativos de su conciencia. También aseguran haber recogido grandes alientos y útiles experiencias en los debates de la Conferencia y en el trato cordial con sus hermanos en la fe de Jesucristo.

Mr. Carl Heath, miembro de la Sociedad de Amigos, secta difundida en el Reino Unido y en Norte América presentó también su memoria, en que manifiesta cómo ellos siguen una vía más libre de vida cristiana que la aceptada por la mayor parte de los presentes a la Conferencia, y por esto se sienten obligados a decir ciertas cosas antes que se cierre la Conferencia. La primera es que no pueden aceptar las conclusiones de la Conferencia como definiciones que se hayan de imponer a las iglesias. Están persuadidos de que la unidad de la Iglesia no se llevará jamás a cabo sobre la base de la uniformidad de pensar, sino sobre el principio del amor cristiano. La práctica corporativa de la presencia de Dios, el reconocimiento corporativo de que Cristo mora en medio de nosotros, la común experiencia de la obra del Espíritu, constituye el sacramento soberanamente real de una Santa Comunión. Durante la Conferencia de Lausanna ninguna cuestión de orden eclesiástico impidió nuestra cotidiana intercomunión de unos con otros en Dios. Todos nos reconocemos unidos por los vínculos del amor de Cristo. En la misma experiencia de nuestra vida hemos hallado que el sacramento de la comunión en Dios es cosa de experiencia, no de ritos o símbolos. Nosotros, que seguimos una vía muy libre, somos enteramente sacramentalistas en nuestros esfuerzos por alcanzar a Dios. Jesucristo es el centro del Evangelio, que es ante todo una vida, no un credo, ni una doctrina. El Espíritu de Dios, que obra en el mundo y mueve los hombres a la abnegación y al sacrificio, no puede ser confinado en una institución, por que el Espíritu es vida y la vida no puede ser limitada.

Las comunidades de una vida religiosa libre, como la Sociedad de

Amigos, desean vivir en unidad con toda la Iglesia de Jesucristo; pero en el fondo de nuestro espíritu sentimos, y con cierto amargor, cuanto hemos luchado por hallar la unidad en las definiciones de la fe y constitución eclesiástica durante esta Conferencia, y cuán importante es no perder de vista la libertad con que Dios guía a los hombres por su Espíritu, de verdad en verdad. Y terminan invocando esa libertad, no precisamente porque aspiren a huir del orden y de la disciplina en la vida religiosa, sino porque creen que tal libertad es esencial al poder dinámico y a la atracción vital de la Iglesia (410 s.)

Mr. Athelstan Riley, anglicano, se adhiere a la manera de proceder de los Ortodoxos. Bautizado en la Iglesia Anglicana, no cree que la unión de las iglesias se pueda llevar a cabo jamás sobre el principio de un compromiso y dejando a cada uno la libertad de opinar en cuestiones fundamentales.

CONCLUSIÓN

En virtud de estas observaciones se redactó el documento destinado a las iglesias, en cuyo preámbulo se declara cómo el fin de la Conferencia fué examinar los puntos en que todos convenían y proponer algunas normas que contribuyesen a ampliarlas. Por esto las formulan con claridad y las proponen al estudio y consideración de las iglesias.

Si queremos ahora trazar en breves palabras una síntesis de la Conferencia, habremos de destacar tres tendencias. La primera, que se halla representada por los Ortodoxos, los cuales mantienen la fe tradicional de la Iglesia en todos los puntos discutidos, salvo en lo que toca a la organización de la Iglesia bajo el Primado Romano y algunos otros puntos menos importantes que vienen a ser derivaciones de aquél. Usando de un término corriente en la política, podemos decir que éstos representan la derecha de la Asamblea. Los siguen la Iglesia Anglicana, que por una parte se esfuerza por defender su enlace con la Iglesia anterior a la Reforma, y ser tenida como parte de la Iglesia Católica, y por otra no puede deshacerse de las influencias de su origen. Esto aparece sobre todo en su principio de poner sola la Biblia como norma de fe, sin el apoyo de la Tradición. De lo cual se sigue la facilidad de condescender con las exigencias de otras iglesias o sectas, a fin de ganarlas a su partido. Vienen luego las múltiples iglesias o sectas protestantes, en las cuales impera más o menos la interpretación subjetiva e individualista de la Biblia y se prescinde de los elementos tradicionales. Los grados distintos son aquí infinitos. En principio, tantos como los fieles, ya que a cada uno habla el Espíritu Santo y le inspira los sentimientos de fe. Todos éstos convienen en negar al Cristianismo sus dogmas o normas de vida práctica, reduciéndolo todo a la fe en Jesucristo y a la influencia de su Espíritu en las almas. De una y otra cosa da testimonio la experiencia personal de los individuos y la colectiva de las iglesias. Esta es propiamente

para muchos la norma suprema para interpretar la S. Escritura, en vez de la Tradición que pone la Iglesia Católica, y ésta es para todas la prueba de que el Espíritu de Jesucristo está con ellos, de que forman parte de la verdadera Iglesia.

Si, pues, es tal la situación de las iglesias, ¿será posible llegar a la unidad? No lo creemos. Y, a nuestro juicio, el mayor obstáculo está en ese subjetivismo individualista, que es como la esencia del Protestantismo. Este le permite usar de las antiguas fórmulas escriturarias o eclesiásticas, sin que por eso podamos estar seguros de su verdadero pensamiento. La unidad en la fe, o sea, en el asentimiento a una revelación objetiva, divina, y el acatamiento a lo que ella impone, no creemos que sea posible mientras domine este doble espíritu individualista y subjetivista de la Reforma. Roma está de ello convencida, y por eso no ha querido responder a todas las invitaciones que se le han dirigido. El mayor resultado que la Conferencia puede traer será la unión práctica de las iglesias y sectas protestantes, a quienes sus principios no ofrecen obstáculo alguno para amoldarse a los mismos procedimientos que se usan en la vida internacional. Aún más, el gran desarrollo que cada día toma la cooperación internacional de los pueblos, será un motivo que las impulse a seguir en sus propósitos de unión. Con lo cual no lograrán formar ese frente único para marchar a la conquista del mundo infiel. Este, que no tiene la mentalidad protestante, le pedirá una enseñanza definida y clara sobre el contenido de la revelación evangélica, le pedirá normas de vida, ritos y ceremonias sagradas, le pedirá, en fin, lo que el Protestantismo no le puede dar.

De las dos asambleas de Estocolmo y Lausanna nació la idea de una Comisión teológica, cuyo fin es ir poco a poco estudiando los varios puntos que pueden ser materia de concordia o de desacuerdo en la teología y realizar así los propósitos de la Conferencia de Lausanna. Ha tenido ya a estas fechas varias reuniones, en que se han dado cita los teólogos de las varias iglesias de Europa. El espíritu, a juzgar por las crónicas publicadas en algunas revistas protestantes, es el mismo de las dos grandes conferencias, ni en ellas vemos ninguna cosa que nos haga sentir algún cambio. No es de maravillar. Modos de ser, tan arraigados en el alma de los pueblos y de los individuos, no cambian en pocos días. Que días son los años en la historia de las naciones.

Sin embargo los caminos de Dios son secretos, y es bien posible que estos esfuerzos por la unión engendren en muchas almas mayor deseo de ella, y viendo que no se puede hallar por el camino que se les señala, sean del Espíritu Santo conducidas a la única Iglesia verdadera, santa, católica, apostólica, que Pedro gobierna por sus sucesores como Vicarios de Cristo para que se realice la plegaria de Jesús: *Ut fiat unum ovile et unus Pastor.*

FR. ALBERTO COLUMBA.

Preparación intelectual para la fe

El Criticismo kantiano y el Agnosticismo idealista.

Hemos visto anteriormente que el agnosticismo empírico, no admitiendo más conocimiento que el sensitivo, es la negación de la ciencia.

No dejó de comprender esto Kant, el cual, aunque por algún tiempo compañero de sistema de D. Hume, no pudo avenirse a eso de negar un orden de conocimiento superior al de los sentidos y a la necesaria consecuencia de esa negación, que es la imposibilidad de todo conocimiento científico.

Para Kant la existencia de la ciencia es algo intangible, y cosa que se halla fuera de discusión y que, en todo caso, debe suponerse.

Por otra parte, en el mundo externo, fuera del sujeto cognoscente, no ve el filósofo de Koenisberg las condiciones de necesidad y universalidad indispensables en el objeto de todo conocimiento científico; no descubre más que objetos de experiencia sensible, singulares y contingentes; no ve la naturaleza universal que les es común y el fundamento que ofrece para la abstracción del entendimiento.

Esto le induce a buscar en el mismo sujeto cognoscente las condiciones necesarias para la ciencia: condiciones que se encuentran, según él, en los supuestos juicios sintéticos *a priori*, única y falsa base en que pretende apoyarse el edificio del Criticismo kantiano (1).

Pero una vez admitidos, aunque sin fundamento para ello, dichos juicios, era del todo inevitable el paso a la tesis escéptico-idealista, que representa la conclusión general y última del sistema crítico de Kant (2). Y aquí es donde nos encontramos ya con el supuesto *abismo intranqueable*, fórmula la más breve y expresiva, por la que se quiere dar a entender

(1) Véase R. Jeanniere, S. J. «Criteriologia», pág. 188. París. 1912; y P. Zeferino, «Historia de la Filosofía», tom. 3, pág. 238. Madrid. 1879.

(2) Véase P. Zeferino, l. cit. pág. 239.

que nuestro entendimiento no puede conocer con certeza nada que se halle fuera del mismo: que lo único que está a su alcance son sus propias ideas puramente subjetivas, ignorando si a ellas corresponden o no cosas que existan realmente fuera de nosotros, con realidad propia y objetiva. Así lo afirma el propio Kant del modo más explícito por estas palabras (1): «Les choses que nous percevons ne sont pas en elles mêmes telles que nous les percevons, et leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu' ils nous paraissent être... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout a fait propre a notre esprit et qui ne doit pas être necessairement celle de tout autre être».

Salta a la vista que negando la posibilidad de la certeza acerca de las realidades externas al entendimiento, sin excluir entre ellas al mismo Dios y las que constituyen las pruebas demostrativas de su existencia, se niegan los preámbulos de la fe y por consiguiente la posibilidad de la misma fe.

Por donde se ve la incompatibilidad que existe entre dicha virtud y la doctrina kantiana comprendida en el agnosticismo idealista y el criticismo.

Y esto sólo basta para justificar el que, en un tratado sobre la preparación intelectual para la fe, sea no sólo oportuna, sino también necesaria la refutación de los mencionados errores.

No se nos oculta que el kantismo está muerto y hace tiempo que pasó a la historia, por lo menos, como sistema; pero también hay que reconocer que su espíritu vive y anima muchas publicaciones y penetra en el pensamiento de intelectuales y literatos que no han estudiado dicho sistema en sí mismo, o que faltos de la debida preparación no se han hallado en condiciones para comprenderlo (2).

En el epígrafe del presente artículo hemos unido los títulos de agnosticismo idealista y criticismo kantiano, porque los errores comprendidos en cada uno de ellos, de tal manera se compenetran e incluyen mutuamente, que no es posible refutar los unos sin que la refutación alcance también a los otros. Por lo cual creemos que el mejor modo de refutar el agnosticismo idealista es poner en evidencia la falsedad del sistema kantiano en su constitutivo esencial, y de este modo aparecerá claramente el error en las varias aplicaciones derivadas por deducción lógica de una raíz falsa y de premisas puramente gratuitas, sin base ni fundamento alguno.

Y como se trata de un sistema tan enmarañado, y en el cual, además, se encuentran algunas verdades en confusa mezcla amalgamadas con

(1) «Critique de la raison pure», tom. I, 1 part., sec. II (trad. Tissot), pág. 62.

(2) Valensin sobre la palabra, «Criticisme kantien», artículo en el «Dictionnaire Apologetique... sous la direction de A. D' Alés, pág. 758. París. 1911.

los más trascendentales errores, nos parece que podrá servir en gran manera para facilitar la inteligencia de cuanto digamos y poder apreciar mejor la fuerza de las razones en que hemos de fundamentar la refutación del Criticismo y Agnosticismo kantianos, presentar el kantismo, señalando los errores más trascendentales de dicho sistema, a fin de refutarlos mejor separadamente, poniendo de manifiesto la falsedad de cada uno en particular.

Este procedimiento tiene la ventaja de que, por su medio, es más fácil descubrir y poner de relieve los grandes sofismas del sistema de Kant; y conocida la falsedad de cada una de las partes del mismo, podrá verse más claramente la falsedad del conjunto.

Y como el Agnosticismo idealista del que ahora tratamos, tiene sus únicas raíces en los postulados del Criticismo, nos parece mejor empezar por la refutación de este segundo y pasar después a la del primero.

Los puntos que seleccionamos para su especial refutación, por considerarlos de mayor importancia en la complicada trama de la filosofía kantiana, son los siguientes:

1. Contradicción en el intento de lo que Kant se propone.
2. Los supuestos juicios sintéticos *a priori*.
3. Las supuestas formas representativo-subjetivas.
4. El supuesto *abismo infranqueable*.
5. Las supuestas *antinomias*.

Procuraremos la mayor brevedad compatible con toda la claridad que nos sea posible.

Contradicción en el intento de lo que Kant se propone.

Cuál sea el intento del filósofo alemán, nos lo dice él mismo clara y explícitamente en el título que dió a su obra: «Crítica de la razón pura» («Kritik der reinen Vernunft» (1). Lo cual, expresado en otros términos, equivale a decir: análisis del espíritu humano, examen crítico de la razón, para apreciar el valor de sus ratiocinios y si se halla en condiciones de conocer la verdad.

Porque Kant duda de la competencia de la razón, para adquirir verdaderos y legítimos conocimientos de las cosas; y por eso quiere asegurarse de dicha competencia, comprobándola por sí mismo mediante un análisis crítico de las facultades cognoscitivas del hombre.

Ahora bien; decimos que Kant incurre en una de las mayores contradicciones, por el sólo hecho de querer comprobar, mediante su sistema crítico la competencia de la razón humana para conocer y la legitimidad

(1) Obras completas, Leipzig, 1838.

y certeza de sus conocimientos, como se demuestra por el siguiente dilema: En la razón, a la cual se refiere el criticismo kantiano, o se considera incluida la del mismo Kant, o no. En el primer caso tenemos que el criticismo recae sobre la razón del mismo filósofo, y que éste, por consiguiente, intenta hacer la crítica de su propia razón sirviéndose de ella misma, y demostrar si es o no capaz de conocimientos demostrativos.

Y siendo esto así, podemos dirigirnos al padre del criticismo y preguntarle con Bertini (1): «¿Y de qué facultad vais a usar para esta demostración? Evidentemente de vuestra inteligencia misma. Pero si comenzáis por sospechar de la veracidad de vuestra inteligencia, ¿cómo vais a admitirla por testigo en causa propia?». Muy bien dice a este propósito D. C. Tormo Casanova (2): «Y a la verdad, para que el hombre pudiese juzgar a su razón, debía tener otra razón superior a ésta, que pudiera ser juez de ella; pero como el hombre no posee otra razón superior, es sobremanera absurdo el intento de los kantianos». También son muy oportunas en este lugar algunas palabras de Barnier que, hablando acerca del punto que nos ocupa, dice así (3): «Se pregunta Kant desde luego si nuestro espíritu, tal como es, puede conocer alguna cosa. Con esto, dicho filósofo plantea y trata de solucionar una cuestión absurda. Porque, en efecto: aquel que se pregunta si él mismo es capaz de conocer alguna cosa, por este mero hecho pone en cuestión todo lo que sabe. Y teniendo por cuestionables todos sus conocimientos, no puede apoyarse en el valor de los mismos para la investigación de aquello que trata de averiguar. Mas aquel que, en virtud de los mismos principios que profesa, está obligado a no hacer uso de su razón, no puede valerse de ningún raciocinio, ni descansar en ningún principio como en punto de partida. Puesto que todo eso lo tiene por discutible, y es precisamente el objeto del cual intenta hacer la crítica, ¿cómo ha de emprender ni llevar a cabo ninguna investigación filosófica? Además, el que duda del valor de su espíritu, ¿cómo ha de poder comprobar ese valor, sino sirviéndose del mismo espíritu? Y ¿cómo podrá hacer semejante cosa sin incurrir en el más evidente círculo vicioso?». Hasta aquí son palabras de Barnier, que hemos traducido con alguna libertad, atendiendo más bien a su fondo que a la materialidad de las mismas.

Verdaderamente parece cosa imposible de creer que Kant se haya propuesto hacer la crítica de su propia razón, sin valerse para ello de ningún otro medio más que de su misma razón, de cuyo valor y competencia es el primero en desconfiar. Porque ¿quién es capaz de compren-

(1) Citado por C. Tormo Casanova, en el «Diccionario de ciencias eclesiásticas» de Perujo y Angulo, tom. 6, pág. 233. Valencia. 1888.

(2) Lugar citado.

(3) «La Vraie Religion», tom. I, pág. 51. París y Valence-sur-Rhone. 1910.

der que sobre la base de la duda acerca del valor y competencia de su propia razón pudiera Kant pensar en levantar el edificio de un sistema filosófico? ¿Cómo, sin la certeza acerca de los principios, se podrán tener por ciertas las conclusiones? ¿Y qué es un sistema filosófico fundado sobre la duda?

Todos estos absurdos se siguen de admitir el primero de los dos extremos del dilema que hemos formulado, a saber, que en la razón a la cual se refiere el criticismo kantiano se considera incluida la razón del mismo Kant.

Queda, pues, demostrado que hay patente contradicción en dudar del valor de la propia razón y, al mismo tiempo, servirse de ella para construir sistemas filosóficos, y que en esa contradicción incurre el autor del criticismo.

Pero supongamos que se prefiere admitir el segundo extremo de nuestro dilema, a saber, que Kant no consideraba su razón individual incluida en la razón humana por hallarse cierto de su competencia (1). Por lo tanto, no es verdad que Kant critique su propia razón valiéndose de ella misma, y así cae por su base todo lo dicho sobre el círculo vicioso y la contradicción en el criticismo. Pero, según eso, tenemos que Kant consideraba su razón individual como superior a la de los demás hombres, asumiendo el oficio de juez de todo el género humano y concediendo a su razón particular el privilegio de ser la única de valor y competencia inquestionables y de hallarse fuera y por encima de toda crítica.

Pero ¿se puede admitir que el filósofo alemán fuera víctima de tal demencia, que llegara a pensar de sí mismo que su razón particular era la única de valor indiscutible y que no se hallaba incluida en la razón humana, objeto del criticismo kantiano? Difícil parece. Mas si no se admite, es forzoso volver al otro extremo del dilema y aceptarlo con su círculo vicioso, su contradicción manifiesta y demás absurdos consiguientes. No vemos el modo de eximir al autor de la «Crítica de la razón pura» de la contradicción o de la demencia. De la contradicción, si hizo su propia razón objeto del criticismo. De la demencia, si la exceptuó, considerándose a sí mismo, entre todos los mortales, como la única mentalidad superior e inaccesible a la crítica y la *única* razón individual capaz de *criticar* la de todos los demás hombres.

(1) De los dos extremos del dilema que hemos formulado, parece que el P. Jean-niere prefiere admitir el segundo, esto es, que Kant no considera su razón individual incluida en la razón humana. Parece bastante claro que esto quiere significar el ilustre jesuita al decir: «Hinc non agit Kant directe de aptitudine suae mentis in genere; non dubitat quin sua facultas optimum instrumentum sit in suo ordine... Quapropter ii non recte agunt qui Kantium increpant eo quod «utatur facultate de cuius valore dubitat ad discernendum quid valeat sua facultas» (Obra citada, pág. 178).

Los juicios sintéticos «a priori».

Sobre estos juicios descansa todo el sistema del criticismo kantiano. El mismo Kant confiesa expresamente que, minada esa base, toda su teoría se viene abajo (1): «Ce qui pourrait arriver de plus facheux a ces recherches, c'est que quelqu'un fit cette découverte inattendue, qu'il n'y a nulle part de connaissance *a priori* et qu'il n'en peut y avoir». Y en otra parte (2) dice también que, si se demuestra la falsedad de su concepción relativa a dichos juicios, esto pondría fin a toda su crítica.

Por aquí puede comprenderse el importante papel que en el criticismo kantiano desempeñan los juicios sintéticos *a priori*, y cuánto importa manifestar con la mayor evidencia la falsedad de los mismos.

Para lo cual, no es necesario, ni propio de este lugar, reproducir aquí todo lo que acerca de ellos puede verse en los tratados de Lógica, y de que suponemos enterado al lector. Nosotros debemos limitarnos a aquello que más de cerca y directamente conduzca a nuestro propósito; y aún en eso, procurando en cuanto nos sea posible, conciliar la mayor brevedad con toda la claridad necesaria.

La falsedad de los juicios sintéticos *a priori* puede demostrarse por los argumentos siguientes: 1.º Porque es falsa la razón que movió a Kant a adoptarlos.

En efecto: esa razón consiste en que, según Kant, debe afirmarse la posibilidad y existencia de la ciencia, y en que esa posibilidad y existencia son palabras vanas sin los juicios sintéticos *a priori*.

Que la ciencia es imposible sin los juicios sintéticos *a priori*, intenta Kant probarlo diciendo que, sin tales juicios, no puede explicarse la existencia del objeto de la ciencia; y claro está que la ciencia sin objeto es imposible.

La afirmación de que sin los juicios sintéticos *a priori* no puede explicarse la existencia del objeto de la ciencia, la quiere fundar el célebre crítico en que, según él, sin los mismos juicios, no pueden existir las condiciones de universalidad y necesidad propias del objeto de la ciencia y absolutamente indispensables para el conocimiento científico.

Que sin los repetidos juicios no pueden existir las condiciones de universalidad y necesidad, trata Kant de probarlo, alegando que dichas condiciones de universalidad y necesidad no pueden proceder de los objetos sensibles del mundo externo; y por consecuencia necesaria, solamente

(1) Véase Auguste Valensin, J. S., en el artículo anteriormente citado del «Dictionnaire» de A. D' Ales, pág. 750.

(2) «Crit.» 2 edit. pág. 334.

pueden proceder de la misma mente, *a priori*, es decir, sin previa influencia de ningún objeto exterior.

Finalmente, la última afirmación de que las condiciones de universalidad y necesidad no pueden proceder de los objetos sensibles del mundo externo, trata Kant de apoyarla en que dichos objetos sensibles son singulares y contingentes, que son cosas opuestas respectivamente a la universalidad y a la necesidad (1).

Y de aquí ya no pasa el padre del criticismo.

En lo que acabamos de decir, exponiendo el pensamiento de Kant, puede verse una buena muestra de cómo en el filósofo de Koenisberg se halla mezclada la verdad con el error formando la más confusa amalgama y dando lugar a los más especiosos y seductores sofismas. Nos dice que debe mantenerse la posibilidad y la existencia de la ciencia.—Muy bien. Y que la universalidad y necesidad son condiciones indispensables para el conocimiento científico.—Muy bien. Y que los objetos sensibles del mundo externo son singulares y contingentes.—Muy bien. Pero de ese carácter de singularidad y contingencia de dichos objetos infiere que las condiciones de universalidad y necesidad sola y exclusivamente deben proceder de la mente, sin previa influencia de ningún objeto externo.—¡Inmensa falacia! ¿Ignoraba Kant la doctrina aristotélico-tomista acerca del punto de que se trata, o la conocía y contaba con ella? Si la ignoraba, ¿cómo se explica esa ignorancia en un filósofo de la fama del autor del criticismo? Y si la conocía y contaba con ella ¿por qué no se la propuso por argumento y le dió sólida y satisfactoria contestación? ¿Habría procedido Kant en este caso lo mismo que Celso, el cual en su *Discurso* no quiso mencionar las Profecías, porque no sabía qué contestar a la fuerza demostrativa de las mismas en favor del Cristianismo? Tanto la ignorancia de la doctrina del Angel de las Escuelas, como su conocimiento sin mencionarla para nada, en el caso y circunstancias de que se trata, son cosas que favorecen muy poco al autor de la «Crítica de la razón pura».

Pero, en fin, sea de esto lo que fuere; lo cierto es que el célebre crítico no dice una sola palabra ni de Aristóteles ni de Sto. Tomás, siendo así que en ambos se halla resuelto el punto de que se trata de la manera más sólida, clara y satisfactoria, y en conformidad con el sentido común y la filosofía *perenne*.

Sto. Tomás trata este problema en la «Summa Theologica» cuestión ochenta y cuatro de la primera parte, cuyo título es: «Quomodo anima corpori conjuncta intelligat corporalia quae sunt infra ipsam». Divide la cuestión en ocho artículos, de los cuales, aunque todos son a cual más importantes, pueden recomendarse especialmente el primero, cuyo títu-

(1) Véase Geanniere, obra citada, págs. 188 y siguientes.

lo es: «*Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*», y el sexto, donde pregunta el Santo: «*Utrum intellectiva cognitio accipiat a rebus sensibilibus*», y el séptimo que lleva por epígrafe: «*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*».

Y no es menos pertinente al punto que nos ocupa la materia estudiada por Sto. Tomás en la cuestión ochenta y cinco de la misma primera parte bajo este título: «*De modo et ordine intelligendi*». También contiene ocho artículos, todos importantísimos y dignísimos de leerse; mas por afectar de modo más inmediato al objeto que tratamos, es de manera especial recomendable la lectura y atenta consideración del primero en que pregunta: «*Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus*». En el primer artículo de la cuestión ochenta y seis trata el Angélico Doctor del conocimiento de los singulares, contestando a la pregunta formulada en el título del mismo artículo: «*Utrum intellectus noster cognoscat singularia*». Y en el artículo tercero investiga si el entendimiento conoce las cosas contingentes: «*Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium*».

Y no son los lugares citados los únicos en que el Angélico Doctor desembrolla el confuso laberinto del pensamiento kantiano y pone en la mayor evidencia su gran falacia. La misma materia puede verse tratada en las Cuestiones Disputadas, De Veritate, quaest. 10, en el Opúsculo II, cap. 81 y 82, y en las Sentencias, IV, dist. 50.

Ya se comprenderá que, sin exceder los límites a que debemos reducirnos, no caben en este artículo las luminosas explicaciones de Sto. Tomás en los lugares citados. Por lo cual, nos limitamos a decir, contra la hipótesis gratuita de Kant, según la cual fuera del entendimiento no existen o no consta que existan más objetos ni más realidades que las cosas singulares y contingentes, que hay algo más que eso en el mundo externo y con absoluta independencia de nuestro entendimiento y con anterioridad a toda consideración del mismo. Ese algo son las esencias de las cosas. En efecto: en cualquier manual de filosofía tomista puede verse rigurosamente demostrada la siguiente conclusión, que el insigne filósofo P. Ceferino González redacta en estos términos (1): «Existen naturalezas universales, las cuales corresponden a las voces y conceptos universales de nuestro entendimiento». Sin contar con las naturalezas del orden espiritual, cuya existencia fuera de nuestro entendimiento, damos aquí por supuesta, y concretándonos a las cosas sensibles, nadie, con razón, puede negar que la naturaleza humana, por ejemplo, se halla en todos y cada uno de los hombres; ni que esa naturaleza sea una realidad,

(1) «*Philosophia elementaria*», segunda edición, t. I, pág. 55.

fuera de nuestro entendimiento, en el mundo externo, *a parte rei*. Porque de otro modo, tampoco existiría fuera del entendimiento, en el mundo que nos rodea, ningún individuo humano, ya que los individuos humanos no son posibles sin que en ellos se halle realmente la naturaleza humana.

Por otra parte, es de todo punto indiscutible que la naturaleza humana es algo más que lo que resulta de la limitación procedente de las condiciones individuales, es decir, que es algo más que este individuo que se llama Pedro, que aquel llamado Juan, que el otro que se llama Sócrates, o Platón, o Aristóteles, etc., etc., en cuanto que la naturaleza humana es comunicable a todos los individuos de la misma y se halla en todos ellos; pero los individuos son incomunicables entre sí, en el sentido de que cada individuo, con sus propias condiciones individuales, no es más que uno y de que no hay más que un Sócrates, un Platón, un Aristóteles, etc., etc.

La consecuencia que se deduce de lo dicho es que la naturaleza humana, por una parte, es algo real, existente fuera de nuestro entendimiento, en el mundo externo; y, por otra, que a esa misma naturaleza conviene y de ella puede predicarse verdaderamente el atributo de la comunicabilidad, el cual ni pertenece a ningún individuo ni, por lo tanto, puede de ninguno afirmarse.

Lo que hemos dicho de la naturaleza humana debe entenderse, en general, de las naturalezas respectivas de todas las demás cosas sensibles, por ser idéntica la razón que existe para todas ellas.

Luego además de los objetos sensibles, singulares y contingentes de que habla Kant, existe algo fuera de nuestro entendimiento, en el mundo externo, con lo cual debió contar y no contó el autor de la «Crítica de la razón pura». Luego su punto de partida es un falso supuesto. Luego también es falsa la doctrina que en él se apoya exclusivamente.

Así que inferir de las condiciones de singularidad y contingencia de los objetos sensibles, que las razones o formas de universalidad y necesidad para la ciencia sólo pueden tener por origen exclusivo el entendimiento, sin ninguna influencia de parte de los objetos externos, es una falacia que por sí sola basta para minar y hacer venir al suelo todo el castillo del criticismo kantiano.

Y como el mismo falso supuesto es la razón que movió a Kant para adoptar los juicios sintéticos *a priori*, síguese que también dichos juicios son falsos y no tienen razón de ser.

Pero esta falsedad se demuestra, además, por otras razones que no queremos pasar en silencio. Una de ellas consiste en que los tales juicios sintéticos *a priori* envuelven contradicción. Para cuya inteligencia no hay más que comparar la esencia misma de dichos juicios con los atributos que, según Kant, les convienen. Recordemos, pues, brevemente en qué consiste la esencia o constitutivo específico de los famosos juicios

sintéticos *a priori*, señalando a continuación los predicados que el filósofo alemán les atribuye, y eso bastará para ver cómo tales predicados son la negación de dicho constitutivo específico, y éste, a su vez, es la negación de aquéllos.

¿En qué consisten los juicios sintéticos *a priori*? Antes de contestar a esta pregunta, se debe presuponer la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, sin el aditamento de *a priori*, que no tiene fundamento alguno. Esto supuesto, he aquí cómo explica Balmes la aludida distinción (1): «En todos los juicios afirmativos la relación de un predicado con un sujeto es posible de dos maneras: o el predicado pertenece al sujeto como contenido en él, o le es completamente extraño, aunque en realidad esté ligado con él mismo. En el primer caso, el juicio es analítico; en el segundo, sintético. Los juicios analíticos afirmativos son aquellos en que la unión del predicado con el sujeto es concebida por identidad; al contrario, se llaman sintéticos aquellos en que dicha unión está concebida sin identidad...»

Echase de ver fácilmente la razón de la nueva nomenclatura empleada por el filósofo alemán. Llama analíticos a los juicios en que basta descomponer el sujeto para encontrar en él el predicado, sin necesidad de añadirle nada que no estuviese ya pensado en el concepto mismo del sujeto, a lo menos oscuramente; y apellida sintéticos o de composición, aquellos en que es preciso añadir algo al concepto del sujeto, pues que el predicado no se encuentra en este concepto por más que se le descomponga».

La misma idea puede verse en la generalidad de los autores que han escrito acerca del particular, sin que tengamos noticia de alguno que forme sobre esto excepción. Citemos a Farges y Barbedette, como ejemplo de los demás, que dicen lo mismo con distintas palabras (2): «Quid sit judicium analyticum et quid syntheticum?

Haec divisio fundatur in connexione subjecti et attributi. Videlicet, in formatione judicii, vel *intellectus percipit attributum ut aliquid subjecto essenziale aut proprium, vel concipit attributum ut aliquid subjecto accidentale aut additum.*

Si prius, judicium dicitur *analyticum*...

Si posterius, judicium est *syntheticum*...

Y aquí no podemos menos de llamar la atención sobre una cosa, que también hallamos consignada en Balmes, y es, que esta distinción entre juicios analíticos y sintéticos, que no falta quien imagina ser un descubrimiento de Kant, se encuentra ya en todos los escolásticos de la Edad Media, los cuales hablan de juicios analíticos y sintéticos, si bien no les

(1) «Filosofía fundamental», t. I, Lib. I, Cap. XX, pág. 123. Barcelona. 1881.

(2) «Philosophia scholastica», t. I, pág. 26 y 27, editio nona. París. 1903.

aplicaban estos mismos nombres. Las palabras de Balmes a este propósito, merecen citarse. Dice, pues, así el esclarecido autor de la «Filosofía fundamental» (1): «Esta división de juicios en analíticos y sintéticos es muy nombrada en la filosofía moderna, sobre todo entre los alemanes; y de seguro no falta quien se imagina que este es un descubrimiento del autor de la «Crítica de la razón pura», la misma novedad del nombre puede dar origen a la equivocación. Sin embargo, en todos los autores escolásticos que, olvidados y cubiertos de polvo yacen ahora en el fondo de las bibliotecas, se habla de juicios analíticos y sintéticos; bien que no con estos nombres. Se decía que los juicios eran de dos especies: unos en que el predicado estaba contenido en la idea del sujeto y otros en que no; a las proposiciones que expresaban los juicios de la primera clase se las llamaba *per se notae* o conocidas por sí mismas, a causa de que, entendida la significación de los términos, se veía que el predicado estaba contenido en la idea o en el concepto del sujeto...»

En confirmación de lo cual cita Balmes dos pasajes del Angélico Doctor, de los cuales dice: «Véase si dejan algo que desear ni en claridad ni en precisión, los siguientes textos de Santo Tomás: «Una proposición es conocida por sí, *per se nota*, cuando el predicado está incluido en la razón del sujeto, como el hombre es animal; pues que animal es de la esencia del hombre. Si, pues, todos conocen lo que es el sujeto y el predicado, la proposición será conocida por sí, para todos; como se ve en los primeros principios de las demostraciones cuyos términos son cosas comunes que nadie ignora, como ser y no ser, todo y parte, y otras semejantes» (I Parte. Cuest. 2, artículo 1). «Cualquiera proposición cuyo predicado es de la esencia del sujeto, es conocida por sí, bien que puede suceder que no lo sea para quien ignore lo que significa la definición del sujeto: así esta prosición, «el hombre es racional», es de su naturaleza conocida por sí; pues *quien dice hombre dice racional*» (I-II, Cuest. 94, art. 2).

Por lo dicho se ve que tanto Sto. Tomás, como los escolásticos de los tiempos pasados y los de nuestros días, y el mismo Kant, todos convienen en una cosa acerca de los juicios analíticos y de los sintéticos, a saber, en la distinción de esas dos clases de juicios y en que en los analíticos el predicado se halla incluido en el sujeto, siendo de su esencia, y en los sintéticos, no.

Con estos antecedentes ya nos será muy fácil distinguir los atributos que convienen a los juicios analíticos de los que corresponden a los sintéticos; pues claro está que a juicios de distinta naturaleza han de convenir atributos igualmente distintos, y conocida esa diferencia de atributos, ya no necesitamos más para darnos cuenta de la contradicción que envuelven los juicios sintéticos *a priori*.

(1) Obra y lugar citado, págs. 124 y 125.

Cuáles sean, pues, los atributos que convienen a los juicios analíticos y cuáles a los sintéticos, claramente se infiere de la respectiva noción de unos y de otros que ya queda expuesta y en la que convienen, como hemos visto, todos los autores que han escrito sobre esta materia.

Ahora bien, siendo los juicios analíticos aquellos en los cuales el predicado se halla incluido en la misma esencia del sujeto, síguese que a los juicios analíticos les convienen los atributos de *a priori*, *necesarios*, *absolutos*, *racionales*, *metafísicos*. Y la razón de ello es, porque en tales juicios, el nexo entre el sujeto y el atributo se funda en la misma esencia metafísica del sujeto. De ahí el ser juicios *a priori*, es decir, anteriores e independientes de la experiencia; *racionales*, por contraposición a *experimentales*; *necesarios*, *absolutos*, *metafísicos*, por ser necesaria, absoluta y metafísica la relación entre un sujeto y un predicado, que le es idéntico en la esencia.

Por la razón contraria; los atributos que convienen a los juicios sintéticos son: de juicios *a posteriori*, *contingentes*, *hipotéticos*, *empíricos*, *físicos*. Porque no hallándose en tales juicios el predicado incluido en el sujeto, ni perteneciendo a su esencia, el conocimiento de la conveniencia entre el predicado y el sujeto, no puede fundarse *a priori* en el conocimiento del sujeto, sino que tiene que ser *a posteriori*, fundado en algo extrínseco contingente, hipotético, empírico, físico.

Pues bien: el error de Kant acerca del punto concreto de que estamos hablando, consiste en atribuir a los juicios sintéticos predicados que repugnan a la naturaleza de los mismos juicios, y que no convienen, ni pueden convenir más que a los juicios analíticos, incurriendo por consiguiente en contradicción manifiesta. Porque según hemos visto, los juicios sintéticos, por su propia naturaleza, son juicios *a posteriori*, *contingentes*, etc., etc. Sin embargo, Kant los denomina *a priori*, y les atribuye los predicados de *necesarios* y *universales* (1).

Sin duda que semejante contradicción en un filósofo de tanto renombre ha de parecer a más de uno de nuestros lectores cosa muy extraña e incomprensible; mas ello se comprende sin dificultad teniendo en cuenta lo que son las exigencias de un sistema que se cree necesario mantener a todo trance.

¿Cuáles eran en el caso de que vamos hablando las exigencias del sistema kantiano, y a qué obedece el haber admitido la contradicción de

(1) Acerca de esta contradicción pueden verse Zigliara, «Summa philosophica», vol. I, ed. undécima, pág. 15. París y Londres. 1898. Hugon, O. P., «Logica Minor», tract. II, q. 1, art. II, pág. 125, y Farges et Barbedette, «Philosophia scholastica», t. I, pág. 27. París. 1903.

atribuir a los juicios sintéticos los predicados de *a priori*, de *necesarios* y *universales*?

Sabido es que del criticismo forman parte principalísima estos dos puntos: Primero, que la necesidad y universalidad, necesarias en el objeto de la ciencia para que ésta sea posible, sólo y exclusivamente provienen del entendimiento, sin previa influencia de los objetos del mundo externo. Segundo, que las cosas entendidas y juzgadas no se presuponen a los actos con que el entendimiento las entiende y juzga, sino por el contrario, son producidas por dichos actos. De manera que éstos son los que deben preceder a sus objetos, y el juicio no se funda en el conocimiento del objeto ya preexistente, sino que el mismo juicio es el que da existencia a las cosas juzgadas.

Estos dos puntos del sistema de Kant son los que le pusieron en la necesidad de inventar sus famosos juicios sintéticos *a priori*. Y en realidad de verdad, tal invención era necesariamente exigida por la trama del sistema, partiendo del falso supuesto de la doctrina contenida en los dos puntos susodichos. Véase cómo.

Desde luego, Kant, en contra del empirismo, proclama la posibilidad y existencia de la ciencia y del objeto de la misma con las condiciones indispensables de necesidad y universalidad. En esto nada hay que reprochar. Mas como en el mundo externo sólo ve objetos singulares y contingentes, y no tiene en cuenta las *naturalezas* de las cosas y la existencia de los universales que existen fundamentalmente en las cosas, *fundamentaliter a parte rei*, ni la virtud abstractiva del entendimiento, de ahí se origina el error de que las condiciones de necesidad y universalidad del conocimiento científico proceden exclusivamente del entendimiento, sin que a ello contribuyan en modo alguno las cosas externas. Esto induce al célebre crítico a buscar la necesidad y universalidad en los juicios del entendimiento. Podía haberlas buscado en los juicios analíticos; pero eso no convenía a las exigencias del sistema; porque los juicios analíticos presuponen el objeto analizado, y lo que quiere Kant son juicios anteriores a todo objeto y a todo análisis, juicios ciegos, por los cuales se atribuye un predicado a un sujeto sin conocimiento del uno ni del otro. Y esos son los juicios sintéticos *a priori*.

He aquí, pues, la clave para explicar por qué Kant quiso añadir un tercer género de juicios que fueran un término medio entre los absolutamente analíticos y los absolutamente sintéticos, tomando algo de cada uno y uniéndolo para formar el tercer género. Y así, de los juicios sintéticos tomó su propia noción, esto es, que en ellos el predicado no se contiene en la noción del sujeto, ni es de su esencia: y de los analíticos tomó los predicados de *a priori*, *necesarios* y *universales*: y atribuyendo a los sintéticos lo de ser *a priori*, la *necesidad* y *universalidad* de los analíti-

cos, resultó esa amalgama contradictoria, que en la historia de la filosofía es conocida con el nombre de juicios sintéticos *a priori* (1).

Mucho más pudiéramos decir, con lo cual, quedaría más y más en evidencia la falsedad de los juicios que venimos refutando; pero basta lo dicho para nuestro objeto. Sólo debemos llamar la atención acerca de la grande injuria que se infiere a la dignidad de la mente humana atribuyéndole juicios por los cuales juzgaría a ciegas de las cosas, afirmando tal o cual predicado de tal o cual sujeto, sin conocer uno ni otro, ni la relación de conveniencia o de repugnancia que pueda existir entre ellos. (2).

Quizá pregunte alguno si Kant aduce alguna razón para justificar su teoría de los famosos juicios sintéticos *a priori*. A lo cual respondemos afirmativamente; pero que las razones aducidas carecen en absoluto de valor, por ser falso el supuesto en que se fundan.

En efecto, la razón fundamental en que Kant trata de apoyar su teoría, podemos proponerla en forma silogística del modo siguiente: Existen juicios en los cuales se verifican a la vez estas dos cosas: primera, que son necesarios y universales, y por lo tanto *a priori*. Segunda, que en ellos el predicado no se halla incluido en la noción del sujeto; es así que los juicios en los cuales se verifican esas dos cosas, son los que denominamos sintéticos *a priori*; luego existen los juicios sintéticos *a priori*. La menor de estas dos proposiciones no necesita probarse. La mayor se prueba con los hechos, señalando varios ejemplos de juicios en los cuales se verifican según el filósofo de Koenisberg las dos cosas mencionadas. He aquí algunos de estos juicios: *Todo efecto tiene causa; cinco más siete equivalen a doce; la línea recta es la más corta entre dos puntos*. De estos juicios, dice Kant, que son necesarios y universales, y por esta parte *a priori*; y que en ellos el predicado no se halla contenido en la noción del sujeto, y por lo tanto son sintéticos. Luego por una parte son *a priori*, y por otra sintéticos: luego son sintéticos *a priori*.

Que en dichos juicios el predicado no se halla contenido en la noción del sujeto, se prueba porque *el tener causa* no va incluido en la noción de *efecto*, ya que la *causa* no es de esencia del *efecto*. Así mismo, *el equivaler a doce* no está incluido en la noción de *cinco más siete*; sino que lo conocemos por la experiencia externa, sirviéndonos de los dedos para contar o de los caracteres escritos. Tampoco el ser la más corta entre dos puntos se contiene en la noción de línea recta, sino que es cosa que conocemos por el sentido de la vista.

Este es el argumento de Kant en favor de sus juicios sintéticos *a priori*.

(1) Véase Zigliara, l. cit., págs. 73 y 74; Farges et Barbedette, l. cit.; Hugon, l. citado, pág. 124.

(2) Véase Casanova, «Cursus philosophicus», vol. I, pág. 190. Madrid. 1894.

vi. Lo hemos expuesto con toda lealtad, no sólo sin ocultar la fuerza que pudiera tener, sino procurando darle el mayor realce, y con toda la exactitud y claridad necesarias para hacerlo perfectamente comprensible a nuestros lectores (1).

La respuesta a este argumento no ofrece dificultad; antes bien, es muy fácil convertirlo en contra de lo mismo que con él se quiere probar. Su punto flaco consiste en la falsedad de lo que se afirma en el segundo de los dos extremos que comprende la proposición mayor, a saber, aquel en que se dice que en algunos juicios necesarios, universales y *a priori* el predicado no se halla incluído en la noción del sujeto. Para probar esto, Kant, señala como ejemplos de juicios sintéticos, juicios que, en realidad, no son sintéticos, sino analíticos, en los cuales, en la noción del sujeto se contiene el predicado, y por análisis del primero se viene en conocimiento del segundo.

En efecto, que en los juicios citados por Kant el predicado no se contiene en la noción del sujeto, ni se deduce de su análisis, se oculta un gran sofisma que anula el aparente valor del argumento de Kant, se demuestra por medio de un atento examen de los mismos juicios. Ese examen nos hace ver cómo en el argumento de Kant se hallan en confusa mezcla la verdad y el error, cosa ordinaria en la filosofía kantiana, y por la cual se explica el haber tenido tan grande número de prosélitos.

Pero no nos apartemos de nuestro objeto. Decimos que dichos juicios son analíticos y no sintéticos. Veámoslo brevemente.

El primero, tomado de la metafísica es este: *Todo efecto tiene causa*. En este juicio el sujeto es el *efecto* y el tener causa es el *predicado*. Veamos, pues, si analizando la noción de *efecto* se encuentra contenido en ella el predicado *tener causa*. El efecto es algo que antes no era y empieza a ser. Mas lo que empieza a ser no recibe el ser de sí mismo; pues de lo contrario sería y no sería al mismo tiempo. Tampoco lo recibe ni puede recibirlo de la nada, como se supone, y es cosa manifiesta: luego necesita recibirlo de otro: luego un efecto no se concibe sino como algo que empieza por recibir el ser de otro: luego depende de otro como de causa de su ser. luego la dependencia se halla incluída en la noción del efecto. Pero la dependencia no se concibe sin una causa de la cual depende el efecto: luego analizando la noción de efecto, de ella se deduce por deducción intrínseca y metafísica la de causa: luego en la noción del sujeto *efecto* se halla incluído el predicado *tener causa*: luego el juicio expresado por el principio de causalidad *Todo efecto tiene causa*, es un juicio en el cual el predicado se contiene en la noción del sujeto: luego es un jui-

(1) Véase Hugon, «Logica», t. I, págs. 124 y 125.

cio analítico, en contra de lo que afirma Kant, quien lo presenta y quiere hacerlo pasar por sintético (1).

Examinemos ahora el ejemplo del juicio que Kant toma de la aritmética y cuya fórmula es: *Cinco más siete equivalen a doce*. Decimos que tampoco este juicio es sintético, sino analítico. En esta fórmula el sujeto es *cinco más siete* y el predicado *doce*. Ahora bien: analizando el sujeto *cinco más siete*, es imposible no encontrar en él el predicado *doce*. Lo mismo si se toma por sujeto *doce* y por predicado *cinco más siete*, también es imposible que descomponiendo por medio del análisis el sujeto *doce*, no se halle contenido en él el predicado *cinco más siete*. Luego dicho juicio no es sintético, sino analítico. Esto es tan claro, que nos parece sería completamente inútil y perder miserablemente el tiempo insistir más en ello (2).

Pasemos, pues, a examinar el ejemplo del juicio tomado de la geometría, expresado en estos términos: *La línea recta es la más corta entre dos puntos*.

También este juicio es analítico. Acerca de lo cual cedemos la palabra al Cardenal Mercier, quien dice así (3): «El número y medida de las relaciones de distancia mide el espacio.

Luego la línea que no es recta, comprendiendo en sí más relaciones espaciales que la línea recta, ocupa más espacio que ella; e inversamente, la línea recta es la que ocupa menor espacio, o lo que es igual, es la más corta entre dos puntos determinados.

Esta proposición fundamental de la geometría en el idioma es, pues, analítica.

El predicado indudablemente no está contenido en la esencia del sujeto, pero expresa una propiedad derivada necesariamente del sujeto, de manera que el concepto de esta propiedad no puede definirse sin evidenciar el sujeto y la conexión necesaria universal y, por tanto, independiente de toda experiencia que tiene con el sujeto. En una palabra, la proposición geométrica alegada por Kant pertenece al segundo género de proposiciones en materia necesaria mencionadas por los escolásticos».

Con esto creemos haber dicho lo suficiente para dejar demostrada la falsedad de los juicios sintéticos *a priori* y del principal argumento de Kant en favor de los mismos.

(1) Véase el mismo autor, l. cit. pág. 126.

(2) Lugar últimamente citado.

(3) «Criteriología general». Traducción por D. Francisco Lombardía y Sánchez, pág. 271 y 272. Madrid, sin fecha de impresión.

Las formas representativo-subjetivas según el Criticismo.

Otro de los errores fundamentales del Criticismo kantiano es el concerniente a las formas representativo-subjetivas. Entendemos por tales las que Kant llama formas de la sensibilidad, y que, según él, son el *espacio* y el *tiempo*; las que considera como formas del entendimiento en cuanto facultad de entender y a las cuales denomina *categorías*; y, finalmente, aquellas que dice ser formas de la razón como facultad de discutir y a las cuales da el nombre de *ideas*.

Tanto las formas de la sensibilidad como las *categorías* y las *ideas*, todas son representativas; porque su naturaleza consiste en ser imágenes y representaciones. Y, además, según Kant, son también subjetivas; porque son, lo mismo que los juicios sintéticos formas *a priori*, independientes de la experiencia y que sólo proceden del sujeto cognoscente.

Pero esto exige mayor desarrollo; especialmente considerando que antes de refutar un error y para comprender bien el valor y la fuerza de la refutación, es preciso tener ideas claras de aquello en que dicho error consiste.

Por eso, en la presente sección, debemos hacer dos cosas: primera, exponer la naturaleza del error del Criticismo, cuando afirma que las imágenes y representaciones que se hallan en el sujeto cognoscente, sean del orden de la sensibilidad, sean del orden intelectual y racional, son productos espontáneos del alma, formas *a priori* de las facultades cognoscitivas, sin intervención de la experiencia y sin influencia de parte de los objetos externos; y segunda, demostrar la falsedad de lo que se dice en semejante afirmación.

Puede asegurarse que el error de que ahora tratamos constituye el objeto de toda la Crítica de la razón pura. Porque siendo tres, como es sabido, las partes principales en que se halla dividida esta obra de Kant, a saber: *Estética trascendental* o crítica de la sensibilidad; *Lógica trascendental* o crítica del entendimiento, o sea de la razón como facultad de juzgar; y *Dialéctica trascendental* o crítica de la razón como facultad del discurso; en la primera, se trata de las formas representativas pertenecientes a la sensibilidad; en la segunda, de las del entendimiento o de la razón como facultad de juzgar; y en la tercera, de las de la misma razón como facultad de discurrir.

Ahora, presentando aquí, en síntesis, el contenido substancial de cada una de las partes que integran la famosa Crítica de la razón pura, las ideas principales son estas: En primer lugar, y como principio general, toda facultad cognoscitiva, sea del orden sensitivo, sea del intelectual y del racional, se halla dotada de formas representativas.

Estas formas son innatas, y producidas espontáneamente por la mis-

ma alma, pero en cuanto a los objetos representados por ellas, no sabemos si realmente existen o no.

Y haciendo las correspondientes aplicaciones, no sabemos si a las formas de la sensibilidad, *espacio* y *tiempo*, corresponden objetos realmente existentes en el mundo externo. De modo que no tenemos certeza de que los cuerpos que se presentan a nuestros ojos, como *extensos* y *continuos*, lo sean en realidad; y sólo podemos decir que nos parecen como tales.

Acerca del valor objetivo de las *categorías* piensa Kant lo mismo que de las formas *a priori* de la sensibilidad, esto es, que no existe. De modo que tampoco sabemos, y por lo tanto, no podemos afirmar que a las *categorías* o formas representativas de substancia, causa, efecto, etc., etc., corresponden realmente esas cosas en la realidad externa.

Otro tanto debe decirse de lo que, en la terminología del Criticismo se llaman *ideas*. Estas, según Kant, son tres: la de *Dios*, la del *alma* y la del *mundo*. Pues bien; tampoco tenemos certeza según Kant de si a esas grandes *ideas* corresponden fuera de nuestro entendimiento, las tres respectivas realidades, el *alma*, el *mundo* y *Dios*.

Con esto, en cuanto conduce a nuestro intento, queda suficientemente expuesto el error kantiano acerca de las formas representativo-subjetivas; y podemos pasar ya a su refutación.

* * *

Y lo primero que se nos ocurre es repetir la observación anteriormente hecha acerca de cómo en la filosofía kantiana se hallan mezclados la verdad y el error. Porque, efectivamente, tiene razón el filósofo de Koenigsberg en distinguir entre el orden de las representaciones sensibles y el de las intelectuales; así como también, entre el acto de entender como perteneciente al entendimiento en cuanto tal y el de discurrir como propio de la razón.

También es verdad que existen las diversas clases de representaciones de que nos habla el autor de la Crítica de la razón pura. En lo que no tiene razón, en lo que hay un error fundamental, es en decir, que esas representaciones son formas innatas del sujeto cognoscente, productos espontáneos de la actividad anímica, sin intervención ni influencia de los objetos externos. Y, además, que ni siquiera tenemos certeza de que esos objetos existan fuera de las facultades cognoscitivas en el orden externo.

Y estos errores del Criticismo kantiano son los que ahora nos proponemos refutar.

Bueno será tener en cuenta que ellos pertenecen al número de los que, en uno de nuestros anteriores artículos dijimos que eran errores o argumentos viejos con vestido nuevo. Por lo cual, si el haberlos inventado fuera algún mérito, ciertamente que no lo sería del autor del Criticismo. ¿Quién por poco versado que esté en la historia de la filosofía, igno-

ra que el innatismo fué ya enseñado por Platón y por Avicenna? Y ¿quién que haya leído la Suma Teológica de Sto. Tomás no conoce la contundente refutación que del error innatista de los dos mencionados filósofos hizo el Angélico Doctor? Pues bien: contra el innatismo kantiano, antiguo con vestido nuevo, vale la argumentación con que Sto. Tomás demuestra la falsedad de dicho sistema según lo profesaron, aunque diferenciándose algo en lo accidental, el filósofo de Atenas y el de Bokhara.

Esta cuestión, que se refiere al origen de las ideas, la plantea el Angélico en los términos más explícitos al preguntar si el alma conoce todas las cosas por representaciones innatas. «*Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas*» (1). La respuesta es negativa, y la razón en que el Angélico Doctor se funda la podemos exponer en los términos siguientes: De la misma manera se ha una cosa con respecto a lo que es principio de operación que a la misma operación. Ahora bien: el hombre no siempre se halla en acto en cuanto a las operaciones de conocer; sino que a veces se halla solamente en potencia; y esto lo mismo se verifica en los actos de conocimiento intelectual que en los del conocimiento sensitivo: lo cual nos consta por la propia experiencia. Luego tampoco se halla el hombre siempre en acto en cuanto a los principios de las operaciones de conocer, ya sea las del entendimiento, ya las de los sentidos. Es así que los principios de las operaciones cognoscitivas, tanto intelectuales como sensitivas, son las especies, esto es, las formas representativas o imágenes que nos representan el objeto conocido; luego el hombre no siempre se halla en acto con respecto a esas especies, a esas imágenes, a esas formas representativas, sino que muchas veces se halla en potencia. Mas aquí tenemos la prueba de que esas especies, imágenes y formas representativas no son innatas; porque si lo fueran, el hombre nunca se hallaría en potencia con respecto a ellas; pues siempre las tendría en acto. Por eso concluye el Angélico Doctor su raciocinio con estas palabras: «*Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines, quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles... posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes*».

A continuación se hace cargo el Angélico de la teoría de Platón, refutándola con razones que se hallan al alcance de cuantos tengan un poco de buen sentido.

Platón había dicho que el entendimiento del hombre está naturalmente lleno de todas las especies inteligibles; pero que, a causa de la unión con el cuerpo, no podía hacer de ellas el uso conveniente para entender.

(1). I Q. LXXXIV, art. 3.

El Angélico Doctor impugna semejante doctrina, aduciendo en contra de la misma tres razones: Primera: Porque si el alma tiene en sí naturalmente todas las especies representativas y por lo tanto las ideas de todas las cosas, no parece posible que de tal manera esté olvidada de esas ideas y del conocimiento que por medio de ellas tiene de todas las cosas, que ni siquiera sepa ni pueda darse cuenta de que tiene en sí tales ideas y tal conocimiento. «Quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi». Segunda razón: Aún es mayor inconveniente el que, siendo natural la unión entre el alma y el cuerpo, se diga que esta unión es la que impide una operación también natural del alma, como es el ejercicio de entender. «Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam». Tercera razón: La falsedad de la existencia de las ideas innatas aparece de un modo manifiesto, por el hecho de que, cuando se carece de alguno de los sentidos desde el nacimiento, no se puede tener noción de aquellas cosas que pertenecen al objeto de tal sentido; como sucede en un ciego de nacimiento, el cual ninguna idea puede tener de los colores. «Manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere, notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes». Y en realidad, si se tiene la idea innata de los colores, ¿qué necesidad hay de los sentidos para conocer los colores y los objetos colorados?

En cuanto a Avicena en algo conviene con Platón y en algo discuerda de él. Conviene en decir que el alma humana recibe las especies inteligibles de las substancias separadas, y difiere en lo que se debe entender por dichas substancias. A nuestro propósito no conduce el detenernos en lo que no se hallan de acuerdo, sino únicamente en aquello en que convienen; por hallarse en esto precisamente el error que estamos combatiendo. El Angélico Doctor lo refuta en el artículo en que plantea la cuestión de si el alma recibe de las formas separadas las especies inteligibles (1): «Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis». Como Platón y Avicena, al decir que el alma recibe de las substancias separadas las especies inteligibles, lo entienden en un sentido contrapuesto a la necesidad de la intervención previa del conocimiento sensitivo y de las especies sensibles, en esto se

(1) I. Q. LXXXIV, art. 4.

fija el Angélico Doctor para refutar una doctrina, según la cual, las operaciones del entendimiento, aun en el estado de unión del alma con el cuerpo, de ningún modo y en ningún sentido exigirían el previo ejercicio de las facultades cognoscitivas del orden sensible. Y bajo este punto de vista, procede la refutación que el Angélico hace del error de los mencionados filósofos. He aquí cómo discurre Sto. Tomás: Si el alma recibiera de las substancias separadas las especies inteligibles y no se necesitara del conocimiento de los sentidos para el del entendimiento, sería imposible asignar la razón suficiente de la unión del alma con el cuerpo. «Secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur». Porque no puede decirse que el alma intelectual se une al cuerpo por el mismo cuerpo; porque ni la forma es por la materia ni el motor por el móvil, sino más bien la materia es por la forma y el móvil por el motor. «Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso».

Pero principalmente parece que el cuerpo es necesario al alma intelectual para la operación principal de la misma alma que es entender; porque en cuanto a su ser, el alma no depende del cuerpo. «Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet».

Pero si el alma fuese naturalmente apta para recibir las especies inteligibles tan sólo por la influencia de algunos principios separados y no las recibiese por medio de los sentidos, no tendría necesidad del cuerpo para entender, y, por lo tanto, inútilmente estaría unida al cuerpo. «Si autem anima species inteligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur».

Y si se replica que nuestra alma necesita de los sentidos para entender, como de excitantes para la consideración de las cosas, cuyas especies inteligibles recibe de los principios separados; esto no parece suficiente, por cuanto esa excitación no parece necesaria al alma, sino en cuanto se halle como adormecida (*consopita*), según dicen los platónicos, y olvidadiza por efecto de su unión con el cuerpo: en cuya hipótesis no servirían los sentidos al alma intelectual, sino para remover el obstáculo que al alma opone su unión con el cuerpo. Queda pues por investigar la causa de esta unión del alma al cuerpo. «Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad considerandum ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur

necessaria animae, nisi inquantum est *consopita* (secundum platonicos) quodammodo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum, quae sit causa unionis animae ad corpus».

Si se responde con Avicena que los sentidos son necesarios al alma, por cuanto excitan a recurrir a la inteligencia agente, de la cual recibe las especies; tampoco esto satisface: porque si está en la naturaleza del alma el que entienda por medio de especies procedentes del entendimiento agente, seguiríase que el alma podría algunas veces en virtud de su inclinación natural, o también por la excitación producida por otro sentido, dirigirse a la inteligencia agente y recibir de ella las especies de los objetos sensibles, de cuyo sentido propio careciese el individuo, pudiendo un ciego de nacimiento tener idea de los colores: lo cual es manifestamente falso. «Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum».

De todo lo cual, concluye el Angélico que el alma no recibe de las substancias separadas las especies inteligibles mediante las cuales entiende. «Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis».

Como hemos visto, el Angélico Doctor ya en el siglo xiii refutó sólida y victoriosamente el innatismo y la doctrina según la cual, las especies inteligibles no dependen, como de necesario presupuesto, de las sensibles, ni por lo tanto de los sentidos; sino que tienen un origen exclusivamente subjetivo.

Fijándose en el argumento o medio de que se vale el Angélico para refutar el innatismo antiguo, puede verse que la fuerza de dicho argumento conserva su vigor contra cualquier sistema que intente explicar el origen de las ideas, sin la intervención de los sentidos y sin presuponer la existencia de las realidades del mundo externo.

Mas acerca de las formas representativo-subjetivas el error del Criticismo puede descomponerse en dos, consistiendo el primero en pensar que las cosas del mundo externo y los sentidos no intervienen para nada en el origen de las especies o ideas; y el segundo, necesaria consecuencia del primero, en suponer que dicho origen se explica por una

producción espontánea, mediante la cual, el entendimiento o el alma saca de sí misma las formas representativas de que vamos hablando. La anterior refutación va contra el Criticismo, bajo el punto de vista del primero de estos dos errores, dejando para otra vez el ocuparnos del segundo.

FR. PASCUAL BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.) Ponchatoula, La.

Vida y doctrina del Procurador de las Comunidades castellanas, Fr. Pablo de León

Cap. III.—Intervención de Fr. Pablo en el levantamiento comunero de León.—Asiste como Procurador de la ciudad a la Junta Santa en Avila y en Tordesillas.—Un día de lucidez de la reina doña Juana.—Destitución de los mayordomos de Palacio y del Consejo Real y parte que tomó en ello Fr. Pablo.—Principales dominicos comuneros.

Aunque algunos escritores modernos atribuyen al Mro. Fr. Pablo el cambio de la ciudad de León en favor de los Comuneros, como por una parte no aducen pruebas de ello y por otra confunden al Mro. Fr. Pablo de León, Prior del convento de santo Domingo y Procurador de la ciudad ante la Junta Santa, con fray Antonio de Villegas (creándonos un *fray Pablo de Villegas*, que carga con los pecados de ambos personajes), no es cosa de dar por segura tan grave aseveración en esta materia.

De suponer es que quien aceptó el cargo de Procurador estuviese identificado con el movimiento; pero esa razón corre lo mismo para él que para los demás representantes leoneses, a los que no se atribuye influjo semejante. Natural parece también que siendo fray Pablo tan gran orador como era, hablase alguna vez al pueblo y que siendo tan amigo de los Guzmanes, malquistos con el Conde de Luna, jefe de los imperiales leoneses, esa amistad influyera también en la pronta decisión de la casa guzmanesca abrazando una rebelión que le salió bien cara; porque los representantes de esta casa, antes tan palatina y encargada de la educación del hermano de Carlos V, después de la rota de Villalar, anduvieron desterrados por Portugal hasta que el César se desenojó y los indultó.

Las divisiones entre las casas de Guzmán y de Luna precipitaron en León el movimiento comunero, que en otras poblaciones fué más tardo y en muchas no se llegó a iniciar, como por ejemplo, en las regiones adyacentes de Santander, Palencia, Asturias y Galicia.

El llamamiento para la Junta Santa, que proponían los toledanos, no

era para asustar, aunque en el fondo denotara un sedimento de rebeldía, fácilmente inflamable en el caso, más que probable, de una oposición seria por parte de los imperiales.

•En aquella Santa Junta, proponen los de Toledo, no se ha de tratar sino del servicio de Dios. Lo primero, la fidelidad del Rey nuestro Señor. Lo segundo, la paz del Reino. Lo tercero, el remedio del patrimonio real. Lo cuarto, los agravios hechos a los naturales. Lo quinto, los desafueros que han hecho los extranjeros. Lo sexto, las tiranías que han intentado a algunos de los nuestros. Lo séptimo, las imposiciones y cargas intolerables que han padecido estos Reinos. De manera que para destruir estos siete pecados de España se inventasen siete remedios en aquella Santa Junta» (1).

Lo malo estaba en que para lograr eficazmente lo que se proponían era menester destituir el Real Consejo, empezando nada menos que por el Cardenal Adriano, antiguo profesor de Carlos V y su lugarteniente en el gobierno de España, extranjero con nómina por partida doble en España; y por supuesto, había que exigir responsabilidades a «algunos de los nuestros» y rebajar los tributos, no sólo sin detrimento, sino con ventajas del «patrimonio real».

Siendo el último proyecto irrealizable y necesitando la implantación de los primeros un sistema de fuerza, a ella hubo que apelar creando un ejército, que les consumía los pocos recursos allegados para el nuevo plan económico, si es que verdaderamente puede darse nombre de plan a un deseo tan vago como generoso, que surge de la masa y carece de técnica estratificación.

La intervención de Fr. Pablo que conocemos se refiere al gesto de rebeldía de la gente leonesa, a los acuerdos de la Junta de Avila, a la captación de la reina doña Juana en Tordesillas, a la separación de sus servidores más distinguidos, al cese del Real Consejo y detención de sus miembros, a la exposición al César de agravios y a la propuesta de remedios; y finalmente, a la denegación de treguas a los imperiales. Esa es la trayectoria de Fr. Pablo en su actuación comunera, pues en el proyecto de exigir responsabilidades, aunque tuvo designación, no parece que tuviera posibilidad de actuar, ni fe en la actuación.

En cuanto a lo primero el historiador don Modesto Lafuente nos dice que «en León acaloraba al pueblo el Prior del convento de santo Domingo, ensalzando las hazañas de los comuneros, y ayudó a la explosión la enemistad de la ilustre familia de los Guzmanes con el conde de Luna, uno de los procuradores de las Cortes de Galicia, el cual tuvo que salir

(1) Las citas de Sandoval, Danvila, Ferrer del Río, Lafuente y Díaz Jiménez, como clásicas y fáciles de acotar, prescindimos de señalarlas al margen.

huyendo de la ciudad, por haber abrazado la causa popular los Guzmanes». «Era tal la confianza que inspiraba a los comuneros leoneses, añade el señor Díaz Jiménez, que le dieron la misión de recibir todas las confidencias y abrir cualquier carta o pliego dirigido a la ciudad y relacionado con los asuntos de la guerra; esta misión se hacía extensiva a todos los religiosos del convento de santo Domingo».

Y en otro lado: «La medida anterior (condenando al canónigo Villafañe) tomada con frecuencia contra los canónigos de ideas realistas y la incesante propaganda de los Guzmanes, unidas a los esfuerzos del Prior de santo Domingo, Fr. Pablo de Villegas (!), sabio y austero religioso, que ya desde la cátedra sagrada, ya en la plaza pública no cesaba de ensalzar la causa de los Comuneros, mermaron de tal manera las filas del conde de Luna, que éste, cuando regresó a León, a mediados del mes de junio de 1520, viéndose casi solo, y temeroso de la cuenta que del uso de los poderes habían de pedirle, y amedrentado por los síntomas de la rebelión, que en la ciudad se notaban, hizo venir precipitadamente dos mil asturianos para custodia y defensa de su persona... Con tal ímpetu cargaron los Comuneros sobre el conde y los suyos, que mientras éstos, acosados por dos mil hombres que mandaba el mismo Ramiro Núñez, huían a la desbandada hacia las afueras de la población, abandonando más de cincuenta muertos, otro grupo de hombres menos numeroso, capitaneado por el Prior de santo Domingo, Fr. Pablo de Villegas (!), se apoderaba a viva fuerza del palacio de los condes de Luna, a pesar de la resistencia de la servidumbre, y apresaba al teniente de las Torres, arrebatándole las armas que tenía en su casa para su guarda y defensa». «Tan pronto como Fr. Pablo vió libre de enemigos a León, se dirigió a Avila para unirse a los procuradores de la Junta Santa. Conocedores aquéllos de la firme adhesión de aquel a su causa, de su esclarecido talento y de su actividad, le acogieron con respeto y no tardaron en confiarle las más difíciles y arriesgadas empresas».

Los procuradores que acudieron a Avila fueron los de Toledo, Madrid, Guadalajara, Soria, Murcia, Cuenca, Segovia, Avila, Salamanca, Toro, Zamora, León, Valladolid, Burgos y Ciudad Rodrigo. El 29 de julio de 1520 ya estaban reunidos en Avila, «por ser ciudad puesta en medio del Reino de Toledo y Castilla la Vieja»; y vista la urgencia de las cosas, obedeciendo a un mandato de la Reina doña Juana, que algunos creen procurado y hasta fingido por la Junta Santa, se trasladó ésta a Tordesillas, donde la Reina estaba con intervalos de lucidez, que en aquellos días parecieron de completa normalidad. Sobre todo el día de la audiencia general estuvo la Reina muy cuerda y razonable, y como soberana decidió varios puntos.

El 25 de septiembre se realizó la *Alianza y hermandad de las ciudades y villas del Reino*, en un acta, que empieza así: «En la noble villa de

tordesillas veynte e cinco dias del mes de setiembre año del nascimiento de nuestro Salvador jhuxpo de mill e quinientos e veynte años en presencia de nos antonio Rodriguez e juan de Mirueña, escribano de la Reyna e rrey nuestros Señores e sus secretarios publicos en la su corte e en todos los sus rreynos e señorios e escribanos apostolicos e secretarios de las cortes e junta general del rreyno e de los testigos de yuso escritos, este día estando en los palacios e casa rreal donde al presente Reside la muy alta e muy poderosa Reyna doña juana nuestra Señora e estando ay presentes los procuradores de las cibdades e villas e lugares destos Reynos juntos en la sala donde se suelen juntar a las cortes y junta general quel Rey haze por mandamiento e voluntad de la rreyna N. S. para el remedio paz e sosiego e buena gobernacion de sus rreynos y señorios e estando asimesmo ay presentes los procuradores de las cibdades e villas siguientes: de la Cibdad de Burgos Pedro de Cartagena rregidor y geronimo de Castro e *de la cibdad de leon don antonio de quiñones e gonzalo de guzman y el Reverendo padre fray pablo de leon Prior del monasterio de santo Domingo de la dicha cibdad e el Revdo. Señor juan de benavente canonigo de la yglesia Catedral de la dicha cibdad de leon*, e de la cibdad de Soria»... (siguen los representantes de Soria, Salamanca, Zamora, Cuenca, Madrid, Toro, Avila, Segovia, Valladolid y Toledo).

La alianza y hermandad de las ciudades y villas castellanas se entronizó, por así decirlo, en aquel día, pues la víspera, 24 de septiembre, se habían presentado los Procuradores solemnemente a la Reina doña Juana y a la Infanta doña Catalina, futura Reina de Portugal, encontrándose aquel día doña Juana con una lucidez extraordinaria, hasta el punto de contestar discretamente a los saludos, de mostrarse ofendida de los abusos y de dar y firmar algunos decretos, tales como el del nombramiento de Padilla para capitán general y el establecimiento de la Santa Junta en Tordesillas. De todo lo cual se levantó un Acta, que empieza así: «En la muy noble villa de Tordesillas lunes 24 del mes de septiembre año del nascimiento de nuestro Salvador Jesus Xpo. mill e quinientos veynte estando la muy alta y muy poderosa Reyna doña Juana nuestra Señora e por ella la Illma. Infanta doña Catalina... se presentaron ante su Alteza los Procuradores de las ciudades e villas que tienen voto en Cortes, conviene a saber, por parte de la ciudad de Burgos Pedro de Cartagena e Geronimo de Castro, *por parte de la ciudad de Leon don Antonio de Quiñones e Gonzalo de Guzman y el Maestro fray Pablo Prior del Monasterio de santo Domingo e Juan de Benavente canonigo de Leon* e por parte de la ciudad de Toledo don Pedro Lasso de la Vega e Guzman e don Pedro de Ortega e diego Montoya jurados, Francisco de Rojas y el Doctor Muñoz; por parte de la ciudad de Salamanca, Diego de Guzman y el comendador fray Diego de Almaraz de la Orden de san Juan, Fran-

cisco Maldonado de la calle de los Moros y Pero Sanchez cintero; por parte de la ciudad de Avila, Sancho Sanchez Cimbron regidor, Gomez de Avila y Diego de Esquina; por parte de la ciudad de Segovia, el bachiller Alonso de Guadalajara y Alonso de Arellar... (siguen los nombres de los Procuradores de Toro, Madrid, Valladolid, Sigüenza, Soria y Guadalajara)...

«Los cuales hicieron a su Alteza la reverencia y acatamiento debido a su Magestad, y su Alteza los recibió benigna y alegremente.

»I luego el dicho Pedro de Cartagena llegó a su Alteza, hincó las rodillas y pidió la mano a su Alteza, y no oímos lo que dijo; y luego llegó el dicho don Pedro Laso de la Vega y Guzmán a su Alteza, hincó las rodillas en el suelo y pidió la mano de su Alteza, y la habló largamente. Entre otras cosas dijo a su Alteza que era Procurador de la ciudad de Toledo, y que Toledo era la primera y principal ciudad que se había movido para el servicio de su Alteza y bien de estos Reinos y que él había sido el que había salido para ello, y que los procuradores del Reino estaban allí y venían para servir a su Alteza y obedecerla como a su Reina y Señora natural; y que suplicaban a su Magestad que se esforzase por regir este Reino. I luego el doctor Zúñiga vecino de la ciudad de Salamanca y catedrático en ella, que presente estaba, dijo... A lo cual su Magestad respondió larga y compendiosamente, mostrando mucho placer en haber oído la habla del dicho doctor.»

«Entre otras palabras que su Magestad dijo, dijo las siguientes: Yo después que Dios quiso llevar para sí a la Reina Católica mi Señora, siempre obedecí y acaté al Rey mi Señor, mi padre, por ser mi padre y marido de la Reina mi Señora. I yo estaba bien descuidada con él, porque no hubiera ninguno que se atreviera a hacer cosas mal hechas. I después que he sabido cómo Dios le quiso llevar para sí, lo he sentido mucho y no lo quisiera haber sabido. Yo quisiera que fuera vivo, porque su vida era más necesaria que la mía. I pues ya lo había de saber, quisiera haberlo sabido antes para remediar todo lo que en mí fuese. Yo tengo mucho amor a todas las gentes y pesaría mucho de cualquier mal o daño que hayan recibido. I porque siempre he tenido malas compañías y me han dicho falsedades y mentiras y me han traído en dobladuras, y yo quisiera estar en parte donde pudiera entender en las cosas que en mí fuesen. Pero como el Rey mi Señor me puso aquí, no sé si a causa de aquella que entró en lugar de la Reina mi Señora o por otras consideraciones que su Alteza sabría, no he podido más. I cuando yo supe de los extranjeros que entraron y estaban en Castilla, pesome mucho dello: pensé que venían a entender en algunas cosas que cumplían a mis hijos, y no fué así. I maravillome mucho de vosotros no haber tomado venganza de los que habían hecho mal, pues quien quiera lo pudiera; porque de todo lo bueno me place y de lo malo me pesa. Si yo no me puse en ello, fué

porque ni acá ni allá no hiciesen mal a mis hijos; y no puedo creer que son idos, aunque de cierto me han dicho que son idos, y mirad si hay alguno dellos. Aunque creo que ninguno se atreverá a hacer mal, siendo yo segunda o tercera propietaria señora; y aun por eso no había de ser tratada así, pues bastaba ser hija de Rey y Reina. I mucho me huelgo con vosotros, porque entendéis en remediar las cosas mal hechas; y sino lo hiciéreis cargue sobre vuestras conciencias, y así os lo encargo sobre ello. I en lo que en mí fuere yo entenderé en ello así aquí como en otros lugares donde fuere... I porque no vengan aquí todos juntos, nombrad entre vosotros de los que aquí estáis cuatro de los más sabios para esto, que hablen conmigo para entender en todo lo que conviene.»

«I nos los dichos Procuradores lo dimos por testimonio».

Una de las primeras providencias de la Junta fué separar del servicio de la Reina a los Marqueses de Denia, partidarios acérrimos y confidentes del Emperador y de su Consejo (1).

Esta medida, que ponía en cierta manera en manos de los comuneros a la Reina titular de España disgustó profundamente al César, que sólo en su nombre gobernaba, y dejó en él tan honda impresión, que exceptuó de la amnistía a los que se «apoderaron de la Reina e Infanta y echaron al Marqués y Marquesa de Denia, que estaban y residían en nuestro servicio».

Otra determinación debía llegarle más a lo vivo como soberano, y fué la destitución del Consejo Real y la prisión de los Consejeros que no pudieron escapar, excepto el Presidente, Cardenal Adriano, al que por respeto a su dignidad dejaron libre los Comuneros. También en este negocio tan expuesto intervino Fr. Pablo de León en Valladolid, donde habitaban y operaban los miembros del imperial Consejo. Escuchemos a Sandoval, tan partidario del soberano: «Enviaron los de la Junta Santa a Valladolid un fraile dominico, que dice este libro que era muy honrado y muy letrado y trajo sus cartas de creencia para la comunidad de la villa y para el Infante de Granada, siendo capitán mayor della... El fraile se subió al púlpito, donde representó su embajada, y con muy buenas palabras les dijo, que él venía de parte de aquellos señores de la Junta, questaban en Tordesillas, que eran la mayor parte del Reino, los cuales se habían juntado para remediar algunos de los daños y males hechos en España, con su poder y cartas de creencia, los cuales había mostrado a

(1) La Junta nombró una comisión formada por «el maestro Fr. Pablo, fraile dominico, Procurador de León y gran comunero y el comendador Almaraz, Procurador de Salamanca y el bachiller Guadalajara... «De la relación que estos hicieron, que no sería santa, si bien fué en ella un fraile, *dice Sandoval*, resultó que quitaron al Marqués y Marquesa de Denia del servicio de la Reina y los echaron de su casa y de Tordesillas apretadamente, sin darles una hora de término para sacar su hacienda».

la muy noble comunidad de Valladolid y al señor infante su capitán; y que porque le parecía que para cosa tan ardua como la que él traía era más acertado manifestarlo allí a todos, que no en particular, pues estaban allí todos los procuradores diputados y cuadrilleros, les notificaba otra vez las cartas de creencia que traía, y que ahora les hacía saber; que aquellos señores de la Junta, movidos con muy santo propósito y celo del bien común del Reino y servicio de S. M. habían hallado que convenía para que el intento de la Junta tuviera efecto, que no hubiese Consejo Real, y que debían ir allá presos, o que los enviase Valladolid.

«I porque su propósito era santo y para servir a Dios y al Rey, él en nombre de aquellos señores Procuradores de la Junta aseguraba las vidas a los del Consejo, pero no las haciendas; porque les hacía saber que el que culpa tenía en el Consejo del Rey, su hacienda lo había de pagar, cada uno conforme a la calidad de su culpa, y que con la hacienda que se sacara dellos habría para pagar parte de los daños que se habían hecho.

«Sobre esto dió el fraile muchas razones, que siendo fray Pablo el Prior de santo Domingo de León, *tenía hartas y muchas letras*; y que la villa lo tuviese por bien; porque si no se hacía, el Reino se acabaría de perder; y que si había Junta y Consejo, gobernando la Junta en contrario del Consejo, y el Consejo deshaciendo lo que hacía la Junta, era fuerza que se confundiese todo.

«Suplicó que luego le diesen respuesta, porque se quería volver a Tordesillas.

«Respondieron que el negocio era muy arduo y requería mucho acuerdo; que esperase hasta la noche y darían su respuesta.

«Dividiéronse en sus cuadrillas para tratarlo y a todos parecía cosa muy recia deshacer un Consejo de tanta autoridad, puesto por el Rey. En especial, habiendo recibido de ellos tantas mercedes este pueblo, franquezas y libertades, siendo todos amigos, que se habían fiado de ellos; y que era inhumanidad y villanía poner la mano en ellos. Por otra parte, les parecía que no se podía dejar de hacer lo que mandaba la Junta, pues lo habían jurado, y que tenían allá sus Procuradores, quienes habían jurado obedecer todo lo que en la Junta se ordenase.

«Con esto acordaron responder al fraile, que si la Junta quería prender a los del Consejo, enviase por ellos su gente y capitanes, que Valladolid no quería ser en favorecerlos ni en estorbarlos, ni ser por unos ni en contrarario de otros.

«Lo cual todo se llevó votado por ante escribano a san Francisco, a donde aquel mismo día se juntaron, para recibir los votos, el fraile dominico, el Infante capitán, don Pedro Girón y el licenciado Bernardino, con todos los Procuradores, menores, diputados y cuadrilleros, Suero del Aguila, capitán de la gente de Avila, y Juan Zapata, capitán de la gente de Madrid, que venían con el fraile con mucha gente de a pie y de a ca-

ballo, que dejaron fuera de la villa, para si fuese menester llevar presos a los del Consejo.

»Fueron los votos conformes en lo que dije de no querer la villa hacerse parte en este negocio, y el fraile y los capitanes que con él venían, se contentaron con esto.

»Luego el fraile nombró los consejeros que la Junta mandaba que fuesen a Tordesillas, siéndolo don Antonio, el licenciado Zapata, el doctor Beltrán, el licenciado Aguirre, el licenciado Cualla, el licenciado Guevara, el doctor Cabrero, el licenciado Santiago, el licenciado Acuña y otros que fueron avisados y se pusieron a cobro.

»Porque el Presidente don Antonio de Rojas se metió en san Benito el Real, entraron en su busca, rompieron el depósito y llevaron de él trece mil ducados, que estaban allí de particulares; entraron en la bodega y rompieron las cubas.

»El licenciado Francisco de Vargas se salió por un albañar. Al licenciado Zapata sacaron los frailes de san Francisco en hábito de fraile hasta Cigales. El Licenciado Leguizama, alcalde, también escapó, por miedo de no verse afrentado ni preso como adelante se dirá...

»I a otro día se juntaron todos los del Consejo, que no pudieron huir, en el palacio del Cardenal; allí el fraile con los capitanes ya dichos les notificó y mandó de parte de la Junta que se fuesen con él a Tordesillas, que no usasen más de los oficios, que allí les mandarían lo que habían de hacer, y que fuesen con seguro de las vidas, pero no de las haciendas.

»Ellos respondieron que tenían los oficios y cargos de mano de su Magestad, a quien habían servido y servían; y que presos no entendían ir, si ellos no los llevaban por fuerza.

»No hubo más entonces, sino que el fraile partió para Tordesillas con este despacho. Volvió después a Valladolid con ciertas provisiones y cartas de creencia y con unos testimonios signados, como se dirá».

La conminación definitiva para la detención del consejo fué llevada a cabo por el franciscano Fr. Alonso de Medina, según refiere luego Sandoval por estas palabras: «Pocos días después de haber llevado el fraile dominico a la Junta las diligencias que había hecho en Valladolid sobre la suspensión del Consejo Real y prisión de los consejeros, volvieron a enviar a Fr. Alonso de Medina, Mro. en santa de Teología de la Orden de san Francisco con ciertas provisiones de la Junta.

»Venido, hizo que llamasen por cuadrillas a toda la villa y que se juntasen en el monasterio de san Francisco; lo cual así fué hecho. I junta toda o la mayor parte de Valladolid, el fraile se subió al púlpito y mostró las cartas de creencia que traía de la Junta; y dijo allí otra vez que los de la Junta habían acordado que los del Consejo Real fuesen presos a Tordesillas, y a los del Consejo de Guerra, que eran idos y ausentados, no se les acudiese con salarios ni renta alguna, sino que todos fuesen

castigados, como cada uno merecía. Que la Alteza de la Reina lo mandaba y quería que se hiciese así, porque convenía al Reino. Que de otra manera los malechores y malos consejeros, perpetradores de tantos males y daños, quedarían sin castigo y los agraviados sin alcanzar justicia. Dijo otras muchas razones, de que todos quedaron bien satisfechos y con deseo de ver el castigo» (Lib. VI, núm. XXIX).

El cumplimiento de la orden de prisión de los consejeros que no habían puesto pies en polvorosa corrió por cuenta de Padilla, capitán general de los comuneros. La turba vió con gusto el castigo de personas tan autorizadas, a las que se achacaba la culpa de las miserias reinantes; mas como no podía concretar la responsabilidad que a cada uno correspondiera, más bien se daba a murmurar de los comuneros conspicuos, en los cuales creía ver claramente el logro de ambiciones que se les achacaban, principalmente al Obispo Acuña, al capitán Padilla, a los nobles Girón, Salvatierra, Avalos, Laso, Pimentel, Ulloa, Quintanilla, Ramir Núñez, Arellano, y al licenciado Bernardino y al Abad de Alcalá. Religiosos de cuenta bullían varios entre los comuneros, entre los cuales merecen señalarse el agustino Fr. Bernardino de Flores, los franciscanos fray Juan Bilbao, guardián de Sevilla y el Mro. Fr. Alonso de Medina y los dominicos Fr. Alonso de Bustillo, Mro. en S. Teología y profesor de Prima de Valladolid, (del cual, sin ser Procurador, se acordó que «tendría voto en todas las cosas que se tratasen en la Junta»), nuestro Fr. Pablo de León, alma y vida de los acuerdos más importantes de la Junta Santa y Fr. Antonio de Villegas, predicador de Valladolid, que algunos confunden en nuestros días con Fr. Pablo, sin más fundamento que el de haber sido, como él, dominico, gran predicador y gran comunero.

De este Fr. Antonio de Villegas sabemos por documentos que existen en Simancas (Arch. gene. Est. Castilla, leg. 8. fol. 112 y Cámara, leg. 117) que predicó en Tordesillas en la capilla de la Reina una porción de sermones, que la Infanta doña Catalina manda pagar. En cambio de los predicados en Valladolid se nos dice que fueron denunciados por ser «contra el Rey Católico y en su deservicio» y que hubo de desautorizarle el Prior de san Pablo Fr. Jerónimo de Peñafiel, según carta dirigida por éste al licenciado Vargas, Tesorero de los Reyes, en 10 de marzo de 1521. En un Mss. de la Biblioteca Nacional (1751) figura después de Fr. Pablo, pero en lugar de llamársele Fr. Antonio, se le llama «Fr. Alonso de Villegas, Predicador de la Orden de Santiago, digo, de la Orden de santo Domingo». Aun cuando no constase tan claro en los documentos de la época que el Prior de santo Domingo de León era el comunero Fr. Pablo de León, que nada tiene que ver con Fr. Antonio de Villegas, el hecho de encontrarse ambos en el mismo documento, basta para desechar esa fusión absurda aceptada por el señor Ferrer del Río en su *Historia*

de las Comunidades, por el señor Lafuente en su *Historia de España* y por el señor Díaz Jiménez en *Historia de los Comuneros de León*.

Otro fraile dominico famoso intervino en estas revueltas comuneras, primero como partidario de las reclamaciones populares y después opuesto a su actuación: el P. Juan Hurtado, caudillo de la guerra de Granada antes de ser fraile y luego hombre austerísimo.

Por cierto que en los historiadores liberales de nuestro tiempo hallamos una noticia sacada no sé de dónde referente a dicho padre Hurtado, de quien se dice que recorría el campo, breviario en mano, montado en un caballo y aconsejando a los imperiales que *matasen de cara o por la espalda y sin perdón alguno a los disolutos e impíos comuneros, en la seguridad de que obtendrían la gloria, acabando con ellos*. Los antiguos historiadores sí nos hablan de que el P. Hurtado, breviario en mano y montado en un caballo, animaba a luchar a las huestes del Condestable; pero no era en Villalar, luchando contra hermanos, sino en Navarra, en la guerra que inmediatamente sostuvimos con los franceses; y no prometiendo gloria eterna por la matanza, pues era buen teólogo, ni tampoco alentando a matar por la espalda, pues él había sido uno de los caballeros valerosos de la guerra de Granada, donde por sus proezas tuvo importantes concesiones, que dejó para ser religioso; sino luchando como esforzados caballeros.

Aun más; aunque en la última temporada había predicado contra las Comunidades, en las que no encontraba pulso ni moderación, en la primera época los historiadores de la Orden dicen que les fué afecto, y que no aprobaba las medidas del gobierno imperial: confesión bien difícil de hacer, cuando el mostrar contacto con los comuneros parecía una deshonra, y conducta difícil de avenir con la del odio a los comuneros que supone el aconsejar su exterminación en esa forma inhumana que ahora se le atribuye sin base crítica que sepamos y en fragante contradicción con sus relaciones anteriores, con su fama de santo y con el desprecio que hizo de las mitras de Granada y Toledo, que le fueran ofrecidas por el Emperador.

La misma circunstancia de no haber luchado los Comuneros y haber tenido cien muertos en un choque con un ejército bien aguerrido de ocho mil, hace del todo improbable e inverosímil la suposición.

Debió dar lugar a esta confusión y a esta conseja el suceso inmediato de la guerra de Navarra contra los franceses que la invadieron, en la cual sí consta que el P. Hurtado, recordando los buenos días de la de Granada, recorría las filas, breviario en mano; aunque cambiando el brioso alazán de otros tiempos por un modesto caballejo, a tenor de la profesión nueva.

Copiemos un texto de Barrio y otro de Hernando del Castillo, que pre-

cisan la actuación del P. Hurtado en ambas guerras. Dice el primero (*Historia de San Esteban de Salamanca, t. II, parte 1.^a, cap. XVI*): «Con todas sus fuerzas hizo el P. Hurtado las partes de los pueblos y reino por todas las vías que le fueron posibles dentro de los límites de cristiano y fraile santo, procediendo en todo con mucha sumisión y humildad, y presentando los méritos de la causa con razones, guardando siempre el respeto y observancia que debía a su Rey y Rey tan Católico... Mas cuando el Emperador justificó la causa de su ausencia, y dió su palabra de volver a estos reinos y despachar con más acuerdo las cosas que se le suplicaban, luego comenzó este padre en público y en secreto a predicar en favor del Rey, diciendo que era justo sufrir su ausencia»...

Hernando del Castillo (*Hist. de la Orden de Santo Domingo, Segunda parte, lib. 2.^o, cap. 29*): «Acabadas las Comunidades se tuvo nueva cierta que el exercito francés entrava por Nauarra, y los Gouernadores destos Reynos acudieron a su defensa con mucho valor y ánimo, y desbarataron al enemigo. Fray Juan Hurtado que con los Grandes fué a esta guerra, andaua por nuestro campo animando y esforçando nuestros escudrones. I puesto en un caballo, con su Breviario en la mano, fué de tanta importancia para la victoria quanto se podía desear. Tal era el autoridad que tenía con todos, y tanto el crédito y opinión de santo, que con verle yr delante, se hazian unos chistianos leones».

Del General de la Orden de santo Domingo, Fr. García de Loaysa, que fué después Obispo de Sigüenza, Arzobispo de Sevilla, Cardenal y Presidente y verdadero organizador del Consejo de Indias y confesor del Emperador, no puede decirse que interviniese mucho en favor de éste, por hallarse en el extranjero hasta ya bien entrado el año veintiuno. Por una parte, no parece que viera claro que se atropellaban los derechos del Emperador cuando, siendo tan amigo suyo, consintió tantos meses que algunos religiosos apoyasen tan acérrimamente la protesta; por otra vemos que a última hora se presentó en Castilla con aire de mediador ante los comuneros y de juez y penitenciador de los frailes que fomentaban la resistencia popular. El que los llamase a mandamiento antes del desastre de Villalar y hasta los penitenciasse, fué una ventaja inapreciable para ellos, ya que así con traslados y privación provisional de grados, evitaron cayese sobre ellos la mano de hierro del airadísimo y afortunado Emperador como veremos adelante.

Cap. IV.—Los Capítulos de la Constitución comunera y su efímera historia.—Las responsabilidades.—El desastre de Villalar.—Los castigados, los amnistiados y los exceptuados de la amnistía... con la parte que en todo ello cupo al Maestro Fr. Pablo de León.

El mensaje de los toledanos convocando a Junta Santa a las ciuda-

des y villas castellanas con voto en Cortes contenía el propósito firme de dictaminar contra *los nuevos siete pecados capitales*; y la Junta, en la que no escaseaban eclesiásticos y letrados, se dió con interés aquel mismo verano de 1520 a redactar los Capítulos que habían de prescribirse y que estaban listos antes de terminar el mes de octubre. Como en ellos se contiene todo el fondo doctrinal que sostenían los Comuneros, y hasta la historia de las primeras alteraciones según las veían ellos, merece la pena aclarar ambos interesantísimos asuntos.

Los Capítulos se concretaban a dos docenas de puntos con estas titulares: PERSONAS REALES. CASA REAL. GOBERNADORES. HUESPEDES. ALCABALAS, RENTAS REALES Y ENCABEZAMIENTOS. PROCURADORES DE CORTES. MONEDA. PLATA. VELLON. SACAS, PAN, CUERO Y LANAS. CONSEJO, AUDIENCIAS Y JUSTICIA. ENCOMIENDAS Y CONSEJOS DE LAS ORDENES. BULAS, CRUZADAS Y COMPOSICION. MERCADOS. RESIDENCIA. PRELADOS Y CASAS PARTICULARES. REGIDORES. ENAGENACION DE BIENES DE LA CORONA REAL Y JUROS. FORTALEZAS Y ALCALDIAS. PAÑOS. CONTRIBUCION. GENERALES. CASTIGOS.

El contenido de estos «CAPITULOS DEL REINO» lo extracta muy bien, a nuestro juicio, el historiador don Modesto Lafuente en esta forma:

«Que el Rey volviera pronto al Reino, para residir en él, como sus antecesores y que procurase casarse cuanto antes, para que no faltase sucesión al Estado.—Que cuando viniera no trajera consigo flamencos, ni franceses, ni otra gente extranjera, ni para los oficios de la Real Casa, ni para la guarda de su persona, ni para la defensa de los Reinos.—Que se suprimieran los gastos excesivos y no se diera a los grandes los empleos de hacienda ni del patrimonio Real.—Que los gobernadores puestos en su ausencia fuesen naturales de Castilla y a contentamiento del Reino.—Que no se cobrara el servicio votado por las Cortes de la Coruña contra el tenor de los poderes que llevaban los Diputados, ni otras imposiciones extraordinarias.—Que a las Cortes se enviasen tres Procuradores por cada ciudad, uno por el clero, otro por la nobleza y otro por la Comunidad o Estado llano.—Que los Procuradores que fueren enviados a las Cortes en el tiempo que en ellas estuvieren, antes ni después, no puedan por ninguna causa ni color que sea recibir merced de sus Altezas, ni de los Reyes sus sucesores que fueren en estos Reinos, de cualquier calidad que sea, para sí, ni para sus mujeres, hijos ni parientes, so pena de muerte y perdimiento de bienes. Porque estando libres los Procuradores de codicia, y sin esperanza de recibir merced alguna, entenderán mejor lo que fuere servicio de Dios, de su Rey y bien público.—Que no se sacara de estos Reinos oro ni plata, labrada ni sin labrar.—Que separara los Consejeros que hasta aquí había tenido y tan mal le habían aconsejado, para no poderlo ser más en tiempo alguno, y que tomara a

naturales del Reino, leales y celosos, que no antepusieran sus intereses a los del pueblo.—Que se proveyeran las Magistraturas en sujetos maduros y experimentados, y no en los recién salidos de los estudios.—Que los Alcaldes fueran residenciados cuando dejaran las varas, y que no hubieran corregidores sino en las ciudades y villas que los pidieren.—Que a los contadores y oficiales de las Ordenes y Maestrazgos se tomara también residencia para saber cómo habían usado de sus empleos, y para castigarlos, si lo mereciesen.—Que no se consintiera predicar bulas de cruzada ni de composición, sino con causa verdadera y necesaria, vista y determinada en Cortes; y que los párrocos y sus tenientes amonesten, pero no obliguen tomarlas.—Que a ninguna persona de cualquier clase y condición que fuese se dieran en merced indios para los trabajos de las minas y para tratarlos como esclavos, y se revocaran las que se hubiesen hecho.—Que se revocaran igualmente cualesquiera mercedes de ciudades, villas, vasallos, jurisdicciones, minas, hidalguías, expectativas, etcétera, que se hubieren dado desde la muerte de la Reina Católica, y más las que habían sido logradas por dinero y sin verdaderos méritos ni servicios.—Que no se vendieran los empleos y dignidades, y que se despidiera a los oficiales de la Real Casa y hacienda que hubieran abusado de sus empleos y enriquecido con ellos más de lo justo con daño de la república o del patrimonio.—Que todos los funcionarios públicos desde el tiempo del Rey Católico dieran cuenta de sus cargos ante personas nombradas por el Rey o por el Reino.—Que todos los Obispados y dignidades eclesiásticas se dieran a naturales de estos reinos, hombres de virtud y de ciencia, teólogos o juristas, y que residan en sus diócesis.—Que se anulara la provisión del arzobispado de Toledo hecha en extranjero sin ciencia ni edad, a quien podía dar las rentas que quisiere en otra parte; y que los clérigos no entendieran en causas criminales contra seglares.—Que hiciera restituir a la Corona cualesquiera villas, lugares, fortalezas o territorios que retuviesen los particulares contra lo mandado y dispuesto por la Reina doña Isabel.—Que los señores pecharan y contribuyeran en los repartimientos y en las cargas vecinales como otros cualesquiera vecinos.—Que tuviera cumplido efecto todo lo otorgado al Reino en las Cortes de Valladolid y la Coruña.—Que se procediera ríguosamente contra Alonso de Fonseca, el licenciado Ronquillo, Gutiérrez Quijada, el licenciado Janes y los demás que habían destruido y quemado la villa de Medina.—Que aprobara lo que las Comunidades hacían para el remedio y reparación de los abusos».

Conclufan con el proyecto de un decreto o edicto Real dando sanción a todos los capítulos y mandando que fuesen observados en el Reino.

Todo ese memorial lo enviaron al Emperador con una larga carta y con otra que los emisarios debían presentar a las ciudades por donde caminasen, para que todo el mundo comprendiese lo razonable de sus re-

clamaciones y nadie les estorbase el acceso al Emperador, al que mostraban una sumisión, que contrastaba con el sentido de superioridad que implicaban los Capítulos de Gobierno y la minuta del Imperial edicto, que debía confirmarlos sin reservas.

Sandoval lo cuenta tan bien, que no resistimos al deseo de copiar su relación nada parcial para los comuneros:

«Los de la Junta quedaron tan gallardos con las gracias y aplauso de los pueblos, que hechas sus ordenanzas, determinaron enviarlas al Emperador con dos caballeros y un fraile, ciertos y seguros de que S. M. les había de dar títulos por ellas: yo callo los que fueron; digo sólo que se enojó de manera, que tuvieron por bien salvar las personas vivas.

»Escribieron una carta como requisitoria para las ciudades y villas por donde habían de pasar estos embajadores, inserta en ellas la carta que iba para el Emperador, por si los Capítulos y Ordenanzas que en nombre del Reino suplicaban los confirmase.

»Si bien en relación los he recibido, los diré aquí como se enviaron.

»Leerá el más curioso y sufrido lo que quisiere, y verá la pretensión de las Comunidades con lo que el Reino pedía. Juzgue cada uno la razón que tenían, que yo ni salvo ni condeno, sino refiero fielmente la verdad, que es lo que toca a mi oficio».

Requisitoria de la Junta para que las justicias dejasen pasar libremente a los emisarios que enviaba al Emperador.

»Muy magníficos señores: Porque vuestra merced habrá sabido los movimientos y alteraciones que en estos Reinos de España ha habido después que el Rey nuestro Señor partió de ellos, por los cuales estos Reinos y las ciudades de ellos se movieron a entender en procurar el remedio de los grandísimos males, daños y exorbitancias que en ellos ha causado el mal consejo que S. M. de allá trajo, y de los de acá, que por sus grandes codicias e intereses particulares, enriqueciendo malamente, así han dejado pobres, gastados y destruidos estos Reinos y puesto al Rey nuestro señor en gran necesidad y desamor destos sus Reinos y súbditos de ellos.

»Y porque a S. M. escribimos las causas porque estos sus Reinos se han movido a juntarse y entender en el remedio de los dichos daños y exorbitancias pasadas y como sin incurrir en grandes penas de traidores, según lo disponen las leyes de estos Reinos, no podíamos dejar de hacer lo que hacemos, lo cual todo es en servicio de S. M. y bien público de estos sus Reinos, y porque vuestra merced sepa por entero las causas porque estos Reinos se han movido, porque aquellas van especificadas en la carta y suplicación que a S. M. enviamos, acordamos de ingerirla y poner en esta carta, que es la siguiente:

»Muy soberano invictísimo Príncipe, Rey nuestro Señor. Las leyes de estos vuestros Reinos, que por razón natural fueron hechas y ordenadas,

que así obligan a los Príncipes como a sus súbditos, tratando del amor que los súbditos han y deben a su Rey y señor natural, entre otras cosas dicen y disponen que deben los súbditos guardar a su Rey de sí mismo, que no haga cosa que esté mal a su ánimo, ni a su honra, ni daño y malestancia de sus Reinos.

»Lo cual mandan que se haga suplicando a su Rey primeramente sobre ello, que no haga las cosas sobredichas, ni algunas de ellas. y cuando después de la suplicación susodicha de los súbditos el Reino se apartare de lo que dicho es, que le quiten y aparten de cabe sus consejeros, por cuyo consejo se hicieron algunas de las cosas que dichas son. Por tal manera, que el Rey no haga ni pueda hacer cosa alguna que sea contra su ánimo, contra su honra y contra el bien público de sus Reinos, y que los súbditos y vasallos que así no lo hicieren, porque darían a entender que no amaban como debían a su Rey y señor natural, caerían en caso de traición, y debían así como traidores ser punidos y castigados.

»Y por no cobrar tan mal nombre, ni incurrir en las penas del, y por el amor que estos Reinos han y tienen a V. M. y le deben como a su soberano, Rey y Señor, viendo y conociendo por experiencia los grandes daños e intolerables de estos sus Reinos, en ellos hechos y causados por el mal consejo que V. M. en el gobierno dellos ha tenido, por afición y codicia desordenada, y por sus propias pasiones, intereses y fines malos de los consejeros que V. M. ha tenido. Que se pueden decir, más propiamente, engañadores y enemigos destos nuestros Reinos y del bien público dellos, que no consejeros tales cuales debían ser.

»De los cuales y de sus malos consejos tenemos por cierto haber venido y procedido los daños intolerables de estos Reinos y devastación de ellos. De que siendo los más ricos y abundantes en riquezas y en todas las otras cosas que a Reinos muy excelentes convenían que tuviesen y abundasen, son venidos a ser más pobres y menguados que ninguno de los otros Reinos a ellos comarcanos.

»Y sabemos y tenemos por cierto que estos daños no han procedido de V. M., cuya Cesárea y Real persona nuestro Señor ha dotado y dotó de tanta prudencia, virtudes, elocuencia, mansedumbre y celo de justicia del bien público cuanto a tan alto Príncipe y señor del imperio de tantos Reinos y señoríos convenía.

»Los tales daños y exorbitancias no solamente tocaron y fueron muy perjudiciales al bien público, pero también se extendieron contra el patrimonio de V. M. y devastación de sus Reinos y patrimonio y de lo que debía venir a la Cámara de V. A. y pertenecía a ella, enriqueciéndose muchos malos consejeros y otras diversas personas, que no tenían amor a V. M. y a su servicio en grandísimo número de ducados y rentas, dejando a V. M. en tanta necesidad, que para proveer en los gastos y costas de la casa Real le era y fué forzado de tomar a cambio gran número

de ducados y pagar por el cambio de ellos crecidos y demasiados renuevos y logros.

»Y le pusieron en tanta necesidad, que para mantenimiento de su casa Real, tuviese necesidad de vender muchos juros de sus rentas Reales y pedir servicios inmoderados a sus súbditos, que no debían.

»Y porque sin más contradicción se otorgasen, aconsejaron a V. A. los grandes que se hallaban en las Cortes de la Coruña y algunos de los Procuradores que fueron en otorgar el servicio de V. A., en el mismo servicio hiciese merced de mucho número de ducados. Y viendo todas estas exorbitancias de mal gobierno que a V. A. se daban y han dado y por él la perdición de vuestros Reinos, y como iba de continuo en crecimiento, por procuradores de algunas de las ciudades de estos Reinos, fué con mucha instancia pedido y suplicado a V. A. así en la noble villa de Valladolid, estando en ella V. A. de camino para las Cortes de Santiago y de la Coruña, que V. A. tuviese por bien de querer mirar y considerar los grandísimos e intolerables daños que vuestros Reinos, sus súbditos, la corona Real y rentas y bienes de su cámara y a ella pertenecientes habían recibido por el mal y consejo de los que en la gobernación entendían; y cómo en la dicha gobernación se procedía en todo ello contra lo dispuesto por las leyes de estos Reinos. De que allende la perdición del Reino y sus súbditos, a V. A. y a su corona Real se crecían intolerables daños y grandes pérdidas; que V. A. pluguiese de estar y quedar en estos sus reinos, para proveerlo y remediarlo.

»Y que si la ida de V. A. de estos reinos fuese necesaria que no la pudiese excusar, que a V. A. pluguiese antes que de estos sus reinos se partiese, dejarlo todo provehido y remediado.

»Y que en ninguna manera pidiese el dicho servicio, ni lo mandase cobrar, porque de ello todos los pueblos de estos Reinos estaban alterados y en propósito de no darlo.

»Y siendo sobre lo dicho muy importunado V. A. por los Procuradores de algunas de las ciudades de estos Reinos y suplicado por el remedio de ello, V. A. tuvo por bien de mandar y mandó que lo viesen todos los del su Consejo, así del Estado como de la Justicia y Guerra. Y juntos todos acordaron que los Procuradores que aquello pedían y suplicaban, merecían ser castigados. Hicieron que les fuese mandado que no entrasen en las Cortes, y así no fueron admitidos en ellas, y aún mandaron que fuesen desterrados y que fuesen a estar y residir en las tenencias que por muy grandes servicios y muy señalados fueron concedidos y se concedieron a sus padres y a ellos por los Católicos señores Rey don Fernando y Reina doña Isabel, de gloriosa memoria, abuelos de V. A.

»Por lo que claramente parecía y parece que de la mala gobernación que en estos Reinos ha habido y de los daños, exorbitancias e inconve-

nientes que de ello se han seguido son principalmente culpables los de vuestro Consejo, así los unos como los otros.

»Lo cual, muy soberano Señor, más claramente ha parecido y se ha mostrado después que V. A. en buena hora embarcó en la ciudad de la Coruña. Porque algunos ciudadanos de estos Reinos viendo el mal que sus Procuradores habían hecho en el otorgar del dicho servicio y en procurar y recibir por ello algunas mercedes, quisieron tomar enmienda de ellos y se alteraron.

»Y venidos a la villa de Valladolid el reverendísimo Cardenal, el Presidente y los de vuestro Consejo, juntamente con el Consejo de Guerra, y con Antonio de Fonseca con poder de V. A. de Capitán General, acordaron que rigurosamente se procediera contra la ciudad de Segovia, que fuese desolada y no quedase memoria de ella.

»Y para esto acordaron de enviar un Alcalde de Corte, que se decía Ronquillo, con mucho ejército de las guardas de V. A. y con los capitanes de las dichas guardas y acostamientos, para que estuviesen en Santa María de Nieva y en ella hiciesen sus procesos contra la ciudad y vecinos de ella. Y que desde allí les prohibiese y vedase los mantenimientos, que no pudiesen ir ni entrar en la dicha ciudad, y que prendiese a todos los vecinos de ella, que pudiese, y procediese contra ellos.

»Y así estuvo muchos días, teniendo a la ciudad sitiada y cercada, para que de ella no pudiese salir persona alguna sin ser muerto o preso, y que en ella no pudiese entrar mantenimiento, ni procesión alguna.

»Y estando así la ciudad como dicho es y todos los vecinos de ella en grande aflicción y muy apretados, así clérigos como religiosos y los otros vecinos de la ciudad, enviaron personas religiosas a los dichos reverendísimos Cardenal y presidente y los del Consejo para que los recibiesen con piedad y no quisiesen proceder contra ellos así, y que les perdonasen lo pasado, que ellos estarían a toda la obediencia que debían a V. A. y a su servicio.

»Lo cual aunque muchas veces lo pidieran y suplicaran, nunca fueron oídos, antes fueron con mucho rigor respondidos, que no habían de ser oídos y que por el rigor de la justicia habían de ser todos castigados, de manera que quedase perpetua memoria del castigo que a aquella ciudad se daba y a los vecinos de ella. Y el alcalde que así enviaron y el ejército que llevó con los capitanes de él, haciendo más cruda guerra a la ciudad y vecinos de ella que si fueran moros e infieles, matando a cuantos podían de ellos y ahorcándolos, y a los que tenían dinero y caudal, rescatándoles y justificando y anotando a los que iban con mantenimientos y mercaderías a la ciudad, como salían.

»Y estando en tanta aflicción y necesidad la ciudad y vecinos de ella, hubieron de haber recurso a todas las otras ciudades de estos reinos, especialmente a la ciudad de Toledo, Salamanca, Avila, Madrid y Burgos

para que tomasen su causa por propia y les quisiesen favorecer y librar de tanta fatiga: pues que si los del Consejo tuviesen lugar de castigar a aquella ciudad y vecinos de ella, lo mismo querían hacer contra cada una de las otras ciudades. Y que fuesen juntas todas en una, porque no estando juntas tenían lugar los del Consejo de usar de su mal consejo y crueldades.

»Las cuales ciudades o algunas de ellas, juntamente con la villa de Valladolid pidieron y suplicaron con mucha instancia a los dichos reverendísimos Cardenal y los de vuestro Consejo que mandasen quitar la gente de las guardas, acortamientos y capitanes que sobre aquella ciudad estaban, y por bien y amor procurasen que la ciudad fuese reducida al servicio de V. A., y nunca lo quisieron hacer ni oír a las dichas ciudades ni a sus mensajeros: antes les respondieron lo mismo que a los mensajeros de aquella ciudad habían dicho.

»Y por eso las otras ciudades, especialmente la ciudad de Toledo y villa de Madrid y la misma ciudad de Segovia acordaron de hacer ejércitos y capitanes de ellos para espeler y apartar al alcalde, la gente y ejércitos de las guardas y acostamientos y continuos de V. M. que con él estaban, del sitio y cerco que sobre la dicha ciudad tenían. Y animándolos nuestro señor, sin haber necesidad de pelear y sin muertes de hombres, vinieron a la villa de Santa María de Nieva, adonde el dicho alcalde, los de la guarda, continos y acortamientos de V. M. estaban.

«Y antes que llegase el ejército de las ciudades ya dichas, el alcalde, capitanes y su gente desampararon la dicha villa y se fueron de ella; y quedó la dicha ciudad de Segovia libre de la aflicción en que estaba. Y como esto supieran los del Consejo de V. M. así de la guerra como de la justicia, en uno con el reverendísimo Cardenal, acordaron con mucha prisa que Antonio de Fonseca, con poder de capitán general que de V. M. tenía, con todos los continos de V. M. que con ellos y con el ejército que con el dicho alcalde andaban, que poderosamente desbaratasen el ejército y capitanes de las dichas ciudades. Y que procurasen sacar de la villa de Medina del Campo la artillería que en ella estaba, que dejaron hecha para defensa de estos reinos los Católicos señores rey don Fernando y reina doña Isabel.

»Y que si no la consiguiesen sacar que procediese contra ellos. El cual juntándose con el ejército y capitanes que con el alcalde andaban, se recogieron todos en la villa de Arévalo. Y como conocieron que no podían resistir a los ejércitos y capitanes de las ciudades de Toledo, Segovia y Madrid, que estaban en la villa de Santa María de Nieva, según la buena ordenanza de ellos y artillería de campo que traían, acordaron de dar vuelta a la villa de Medina del Campo, adonde con traición de algunos de la villa y del corregidor que en ella estaba, tuvieron lugar de entrar sin que los vecinos de la villa estuviesen psoveídos, porque no su-

pieron antes la venida. Y así empezaron a pelear por defender la artillería que no fuese sacada de la dicha villa, porque con ella no tuviese lugar de destruir las ciudades del reino. Y viendo el dicho Antonio de Fonseca la resistencia tan grande que los vecinos de la dicha villa le hacían, comenzó a hacer la guerra a fuego y sangre contra la dicha villa y vecinos de ella. Y pusieron en ella por muchas partes fuego; y los soldados que traía metieron toda la villa a saca mano, y robaron las haciendas de las casas donde entraron, hiriendo y matando con gran crueldad no perdonando a mujeres ni a niños, forzando y corrompiendo a muchas mujeres.

»Y los vecinos de la villa que estaban peleando y defendiendo el sacar y llevar de la artillería, viendo que su villa se abrasaba de fuego, y se abrasaban, quemaban y robaban las casas y haciendas, por eso no dejaron la defensa de la artillería, sin socorrer el remedio de sus casas y haciendas. Teniendo por mejor de quedar pobres y destruídos, antes que haciendo lo que no debían, dejar sacar la artillería.

»Y no pudiéndolos vencer el dicho Antonio de Fonseca con toda la gente y ejército que traía se hubo de salir con gran confusión de la dicha villa, dejándola toda encendida y ardiendo en vivas llamas.

»Y se tornó a recoger a la villa de Arévalo, y así se quemaron cuatrocientas o quinientas casas, las mejores y más principales de toda la villa, donde era el aposentamiento de los mercaderes y tratantes que a las ferias de la dicha villa venían. Quemose asimismo el monasterio de San Francisco de la dicha villa todo enteramente, que era uno de los más insignes de la Orden de San Francisco, que en estos Reinos de V. M. había. Y en él se quemaron infinitas mercaderías de mercaderes, que en él dejaban de feria a feria.

»Fué tanto el daño que en lo susodicho se hizo que con dos millones de ducados no se podría reparar, pagar ni satisfacer.

»Estuvieron algunos días los frailes del dicho monasterio en la huerta con el Santísimo y cuerpo de nuestro Redentor y Salvador Jesucristo, teniéndolo metido en la concavidad de un olmo grande, que en la dicha huerta estaba. Con el cual viendo el dicho monasterio abrasado se salieron a la dicha huerta, no teniendo otro lugar para salir, ni adonde poderse guarecer, atajados por el fuego del dicho monasterio. Y así estuvieron algunos días con sus noches acompañando al Santísimo Sacramento, que es cosa de gran dolor de verlo y contarlo.

»E visto y sabido el gran daño que en la dicha villa de Medina se había hecho, y el que se esperaba adelante en las demás ciudades y villas que antes no se habían señalado en enviar sus procuradores de la Junta que en la ciudad de Avila por algunos ciudades se habían comenzado para atender en el remedio y exorbitancias grandes que por el mal consejo de la gobernación pasada habían hecho y causado en el reino, se jun-

taron todas y enviaron sus procuradores para entender en el remedio de ello.

»Y como esto vino a noticia de la reina nuestra señora, a quien los capitanes del ejército de las dichas ciudades lo hicieron saber y se lo notificaron; que por mandado de S. A. de la villa de Medina del Campo, donde estaban, vinieron a esta villa de Tordesillas, adonde S. A. reside y está. Sabiendo S. A. de la Junta de las ciudades que en la ciudad de Avila se hacía, para entender el remedio de los dichos daños y del desorden de la gobernación pasada, mandó S. A. que todos los procuradores de las ciudades que estaban en la ciudad de Avila se viniesen a esta villa y que en su palacio real hiciesen su ayuntamiento, y que entendiesen y proveyesen en el remedio del reino disipado y agraviado. A donde con autoridad de S. A. se entiende proveer y remediar los agravios pasados y en ordenar lo que en ellos estaba y está desordenado por la gobernación pasada.

»Y entendemos muy principalmente cerca de la cura y salud de S. A., que en los tiempos pasados, no sabemos a cuya culpa, nunca se entendió ni hubo memoria de ello. Esperamos en la misericordia de Nuestro Señor y con ayuda suya que S. A. será curada.

»Y haciendo lo que debíamos y las leyes de nuestros reinos nos compelan y compelen so nombre y pena de traidores, quitamos los de vuestro Consejo, como las mismas leyes lo disponen, por cuyo mal consejo tanto daño se ha seguido; y así lo hiciéramos a los otros que con V. A. residen si acá estuvieran, que la misma culpa y mayor tienen en lo susodicho.

»Y suplicamos a V. M. le plega quitarlos de su consejo, pues que tan dañoso ha sido su consejo y ellos se han mostrado tan enemigos del bien público de estos reinos de V. M.

»Y según los clamores que los de las ciudades y pueblos de estos reinos hacían contra los del Consejo, mucho hicimos en asegurar sus vidas y haciendas, en traer algunos de los que nó huyeron a esta villa.

»Y venidos los procuradores del reino a esta villa de Tordesillas, por que el Marqués de Denia y la Marquesa su mujer, que estaban en compañía de la reina nuestra señora, eran sospechosos al bien público de estos reinos y al propósito de las ciudades del reino, que entendían y entienden en lo que dicho es, los apartamos de la casa real y compañía de la reina nuestra señora. Porque estando ellos y parando en la dicha casa real, no podíamos bucnamente entender en las cosas que convenían y convienen al provecho de V. M. y bien público de estos reinos.

»Y nos fué forzado para sostener el ejército del reino y propiamente de V. M. que otro alguno que en estos reinos se procura hacer para impedir nuestro propósito por algunas personas que no aman el provecho de V. M. y bien de estos reinos, de hacer que haya de pagar y pague el dicho ejército, de lo que V. M. tiene librado y libra para la gente de los

guardas, acortamientos y sus continos para sostener el dicho ejército, y con él resistir a los que la contraria opinión tienen, so color de ciertos poderes de gobernadores, que dicen haberles enviado V. M.

»Y porque entre tanto que entendemos en gobernar y concertar los capítulos que vienen para la buena gobernación de estos reinos de V. M., y para remediar los daños en ellos causados por el mal consejo de aquellos que hasta aquí aconsejaron a V. M., para enviarlos a V. M., y suplicar le plega otorgarlos y confiarlos como por el reino le fuere suplicado.

»Pues que todos ellos serán en el servicio de V. M. bien público de estos reinos, bien y acrecentamiento de su patrimonio real, hay necesidad que V. A. dé poder y autoridad a las ciudades y villas que tienen voto en Cortes, entre tanto que V. M. provee de personas que convengan residir en su muy alto consejo, que tengan mejor intención y consejo que los pasados, para que puedan proveer en las cosas y casos de justicia y administración, en que debían proveer los de vuestro consejo, porque en este medio tiempo no haya falta en la administración de la justicia en estos vuestros reinos, pues que a ello hemos sido compelidos por lo que disponen las leyes de vuestros reinos y principalmente por el servicio de V. M. y bien de vuestros reinos, V. M. lo haga y tenga por bueno y se tenga por servido de ello.

»Pues que esto ha sido y es nuestro propósito e intención, les quiera dar y conceder la autoridad que hemos suplicado y suplicamos a V. M. para que entiendan las dichas ciudades y villas en la gobernación y administración de las cosas de la justicia, en lo que los de vuestro Consejo debían entender, hasta tanto que por V. M. vistos los capítulos del reino que le fueron enviados provea conforme a ellos lo que fuere en su servicio y bien de estos reinos.

»Y mande así mismo revocar los poderes de gobernadores que V. M. ha enviado, porque el reino no los podrá sufrir ni consentir, así porque las personas para quien vinieron se tienen por muy sospechosas al bien público de estos reinos, y aun porque su gobernación sería contra lo que estos reinos quieren y procuran. Y estando en esta contradicción estos reinos serían abrasados, y de ello gran deservicio se podrá seguir y seguirá a V. M. Y sobre esto enviamos a Antonio Vázquez y a Sancho Sánchez Zimbron y a fray Pablo nuestros mensajeros. A V. M. suplicamos que con toda clemencia y benignidad que en V. M. resplandece, le plegue oír y conceder lo que estos reinos de V. M. suplican.

»Nuestro Señor la cesárea católica magestad de su real persona por muchos años guarde con aumento de muchos más reinos y señoríos, y con brevedad y próspero viaje traiga en estos reinos como por ellos es deseado. De la villa de Tordesillas a 20 días del mes de octubre, año del Señor 1520.

»Por ende a Vuestras mercedes pedimos que sean en quitar y apartar

de S. M. el mal consejo que ha tenido, donde tantos males, daños e inconvenientes se han seguido, pues que vuestras mercedes, como pueblo tan insigne y leal y grande suele y acostumbra estorbar el mal consejo de los señores de su estado».

«Don Carlos y doña Juana, etc. A los Infantes, nuestros muy caros y muy amados hijos y hermanos y a los duques, salud y gracia. Sépades que por remediar los grandes daños que se hacían y pasaban en nuestros reinos de Castilla y León, por el mal consejo y gobernación pasada en los dichos nuestros reinos, ciudades, villas, lugares y comunidades de ellos y los Procuradores de las ciudades y villas que tienen voto en Corte como leales vasallos y servidores nuestros, con celo de nuestro servicio y del bien público de nuestros reinos, cumpliendo aquello que las leyes de nuestros reinos les obligan, se ayuntaron, y con mandamiento de mí la reina, vinieron a la villa de Tordesillas para entender y proveer en el reposo y remedio de los dichos daños, y entendiendo en ellos, hicieron y ordenaron ciertos capítulos que cumplen a nuestro servicio y buena gobernación de nuestros reinos, acrecentamiento de las rentas y patrimonio real, sus tenores de los cuales son estos que se siguen:

Muy altos y muy poderosos católicos Príncipe, Reina y Rey nuestros señores. Lo que nuestros reinos, ciudades, villas y lugares, comunidades y vecinos y naturales de ellos, de Castilla y de León, suplican a VV. MM. les otorgan por ley perpetua es lo siguiente».

Aquí siguen los *Capítulos del Reino* o nueva Constitución, cuyo extracto hemos publicado anteriormente.

El Obispo historiador de los hechos de Carlos V., después de referir cómo el soberano hizo encerrar, sin oírle, en el castillo de Vorms, a Antonio Vázquez de Avila (padre del llamado *Rayo de la guerra*, don Sancho Dávila) y de que, al saberlo, los otros mensajeros Sánchez Zimbrón y Fr. Pablo se volvieron antes de llegar a Bruselas, concluye esta relación entre compadecido e irónico, diciendo que *tuvieron por bien salvar sus vidas*, y termina: «En las comunidades del Reino fueron estos *Capítulos* loados y tenidos por santos, y que si se hiciese lo que en ellos se ordenaba, sería éste el Reino más rico y bienaventurado del mundo. Que el Emperador sería cruel si no los confirmase. Que los de la Junta merecían una corona y nombre eterno por cosas tan bien ordenadas y trabajadas».

¿Por qué fué Fr. Pablo designado para una embajada en la que los comuneros habían puesto todas sus ilusiones, aunque no tuvieron la suerte de que fuera siquiera recibida por el Emperador?

Parece natural suponer que el maestro fuera uno de los más entusiastas de lo acordado y aun que hubiera sido principal redactor de los *Capítulos*; mas también cabe suponer que se le eligiese por ser hombre de palabra fácil y vehemente, por ser austero y respetable y hasta nos in-

clinamos a creer que influyera en la designación el haber estado estudiando en París y conocer la lengua de los pueblos por donde tendría que transitar.

El Emperador, que no quiso recibir a los embajadores de los comuneros, tampoco quería que regresasen con tan desagradables impresiones; y así mientras tenía cerrado en un castillo a Antonio Vázquez Dávila, se daba orden a Hernán Pérez de Iarca, alcaide de la fortaleza de Irún, para que prendiese a Zimbrón y a Fr. Pablo al pasar la frontera. Mas ellos la pasaron no sabemos por dónde, disfrazados, según parece, de mendigos. Suerte fué para el Emperador que al llegar a Valladolid encontraron ya a los comuneros en los preliminares de una tregua con los nobles, tregua que Fr. Pablo trató de estorbar, sin conseguirlo, y que fué la causa del triunfo que los imperiales obtuvieron.

La tregua fué más bien un engaño, una celada que los nobles tendieron a los populares; si no fuera más propio decir que fué un convenio en el que algunos de los capitanes de las Comunidades vendieron a éstas, olvidados de lo que la nobleza reclama. No eran tan lerdos los de abajo que no entendieran algo. Entre las Comunidades, dice Sandoval, «se murmuraba de que sus capitanes, por gozar los oficios honrosos que tenían, no hacían la guerra de veras, y que los caballeros los entretenían para rehacerse y esperar al Condestable, y que cuando se viesén más poderosos darían sobre ellos». El historiador se creyó obligado a añadir: «Entiendo no se engañaban mucho».

Fr. Pablo, con ojo clínico admirable, comprendió que la tregua equivalía a dejar a la elección del enemigo el momento de la batalla, e hizo los imposibles por desbaratar los comenzados tratos. He aquí cómo lo cuenta Sandoval en el n.º XLV del libro VIII: «Oída [la propuesta de tregua que llevaba Ortiz, delegado de los imperiales] y estando casi acordados los capítulos y condiciones de la tregua y el tiempo que había de durar, acertó a llegar a aquella sazón a Valladolid fray Pablo y Sancho Zimbrón, que habían ido a Flandes con los *Capítulos* que suplicaba el Reino para que S. M. los otorgase, como se ha dicho. Y luego que se apearon en San Pablo y supieron las treguas que se trataban, a la hora envió a decir a la junta su venida, suplicándoles que paz, ni guerra, ni tregua no se asentase hasta que él viniese a darles cuenta de la embajada que le habían mandado llevar a Flandes. Por esta causa se suspendió hasta la tarde, en la cual los procuradores del Reino se juntaron, y vino allí fray Pablo, y les dió cuenta de su camino y de lo que por él había pasado. Y entre las cosas que refirió dijo cómo al tiempo que había llegado en Flandes, el Emperador se había partido para Alemania. Y que yendo de camino para allá, en un lugar que se decía Gelando, supo que S. M. había mandado que entrando ellos en cualquier lugar de Alemania, los ahorcasen; a cuya causa se había vuelto desde Gelando. Que

también había sabido que el Emperador estaba tan sentido y enojado de las cosas de la Comunidad y de las personas que en ello habían entendido y procurado el levantamiento del Reino, que en volviendo él a España, serían también castigados; que no bastarían para excusarlo algunas promesas que los gobernadores en su nombre hubiesen hecho, por más cédulas que de S. M. viniesen: antes los había de mandar castigar como si en flagrante delito los tomase.

»De esta manera informó este padre a los procuradores del Reino, y de otras algunas cosas que serían largas de contar. En fin, les dijo que les amonestaba que no hiciesen paz ni tregua con los grandes del Reino, sino que estuviesen firmes y concordes en lo que habían comenzado. De manera que si el Rey quisiese entrar en el reino fuese por su mano y voluntad, y no por la de los grandes. Porque siendo por la voluntad del Reino podrían hacer sus partidos y seguros, como quisiesen. Además de que el Reino se podría concertar, de suerte que si no se cumpliese por el Rey lo que se asentase con ellos, quedase el Reino unido y concertado. De manera que todos los pueblos se juntasen siempre que fuese menester y acudiesen uno a otro, para lo que les tocase en defensa y seguridad que se guardase lo capitulado. Por tanto que le parecía que no solamente no debían otorgar la tregua que se pedía, si no que se estaba en el caso de seguir la guerra hasta destruir los grandes y quedar los procuradores del Reino con la junta, señores de la tierra.

»Haciendo fray Pablo su razonamiento, los procuradores sin embargo de este estorbo que el fraile hizo, mandaron a Ortíz tratar de la tregua. Sentóse acaso Ortíz junto a fray Pablo, y pensando él que Ortíz era procurador de alguna ciudad de las que habían venido después de su partida, comenzó a hablar con él algo de lo que había dicho a los procuradores, especialmente de la voluntad que el Emperador tenía de castigar los comuneros, no obstante cualquier perdón que tuviesen. Y como dijese cosas escandalosas, Ortíz le preguntó que cómo las sabía, y díjole lo mismo que había dicho a los Procuradores. Entonces le dijo Ortíz en voz que todos le pudieran oír, que estaba maravillado de que una persona tan noble como la suya, de quien todos aquellos caballeros habían de recibir doctrina, así por ser como era maestro en teología, como por su hábito y profesión, dijese una cosa tan grave como la que había certificado a aquellos señores, certificando que no obstante cualquier perdón que tuviesen de los gobernadores confirmado por S. M., los que hubiesen hecho los alborotos en el Reino, viniendo S. M. en él, habían de ser castigados, como si en el delito fuesen tomados, sin tener de ello más certidumbre que de sólo haberlo oído; que estas palabras eran para estorbar la tregua, de donde se había de seguir la paz: y los de su hábito antes habían de poner paz donde se esperaba, que estorbar los medios por donde se podía seguir.

»Como el fraile oyó esto, escandalizose, y preguntó quién era aquel hombre, y se lo dijeron. Como fray Pablo supo que Ortíz era el que pedía la tregua por parte de los caballeros, saliose de la junta disimuladamente. Ortíz con los procuradores que quedaron trataron de las condiciones de la tregua.

»En tanto que esto se trataba, fray Pablo habló a algunos de los alborotadores, diciéndoles que cómo consentían que entrase un traidor en la villa. Que los grandes del reino en son de tratar tregua, enviaban por informarse de lo que pasaba en el pueblo y la voluntad y ánimo de la gente de él.

»Que le parecía que debían echar de la villa a aquel hombre o prenderle para saber de él la causa principal de su venida.

»Luego fué a la junta con aquellos comuneros con quien habló, armados; y entraron dentro diciendo con gran ferocidad, que cómo se consentía que entrase en el pueblo un traidor, que solamente venía a saber lo que en él pasaba, requiriendo a los Procuradores que luego lo echasen de la villa; donde no, que ellos lo prenderían y le harían decir mal de grado a lo que principalmente venía, con otras muchas palabras y amenazas que pusieron harto temor en Ortíz. Los caballeros que allí estaban con palabras mansas y alhagüañas los quietaron de manera que se salieran de la sala; y Ortíz dijo que pues había venido con su seguro a tratar de la tregua, que si se había hecho ese ruido para echarle del pueblo, él se iría. Pero que si eran servidos se tratase de ello, le asegurasen y defendiesen como caballeros.

»Los caballeros dijeron que eran contentos, y dieron palabra de defenderle a fe de caballeros, y estuvieron dando y tratando en las treguas y condiciones de ellas hasta las once de la noche, que se concluyeron...»

Sino se hubiera cumplido al pie de la letra, nosotros calificaríamos también de espantadizas y temerarias las afirmaciones de Fr. Pablo, de que el Emperador castigaría a los Procuradores y no guardaría las capitulaciones hechas por los nobles en su nombre.

A redactar perdones y promesas de aceptar las más importantes propuestas de las Comunidades se dieron los magnates, principalmente el Almirante D. Fadrique Enríquez que actuaba con poderes del Emperador. En lo de la venida de éste, el Cardenal Adriano le escribía en siete de marzo:

«Ahora hallamos los contrarios más duros en todo que antes, y crehe-se que ha sido causa de ello la venida de Fr. Pablo, el cual es ya vuelto de Flandes, y estuvo en Lovaina con el Obispo de Córdoba, y ahora este fraile es ya en Valladolid, y publica que V. A. no ha de venir con lo cual da gran ánimo a los enemigos».

Para el infeliz Cardenal todo se arreglaba con la venida del Monarca, ya que con ella terminaban sus preocupaciones de Regente.

El Almirante, al escribir a Carlos V unos días después, el 16 de marzo, no le dice que Fr. Pablo afirmase que el Emperador no volvería a España (atribución equivocada, pues Fr. Pablo suponía que vendría y proponía los medios para que tuviera que concertarse con los Comuneros y no con los Magnates); el Almirante le decía solamente que «la desventura y desasosiego de este Reino ha crecido con la venida de Fr. Pablo».

Los Procuradores, que desdeñaron el dictamen del mandatario leonés y aceptaron la nueva y desastrosa tregua, debieron querer amansarle y contentar al pueblo, planteando el otro problema tan cacareado de exigir responsabilidades.

La victoria de Torrelobatón les daba brío y autoridad y hasta les ponía en la precisión de hacer que hacían. ¡Era tan incalificable que después de una victoria sobre el enemigo se aceptase su yugo!

El 17 de marzo «cometieron al Dr. San Pedro, licenciado Morales y a otro letrado que designe la Junta, que ordenasen el proceso contra los enemigos del Reino y deservidores de la Reina y del Rey, y mandasen al fiscal que pusiese la acusación e hiciera los otros actos necesarios, y que para ello se construyese un tablado en la plaza mayor, donde se hiciese el proceso en forma, con la solemnidad que en tal caso se requiere, ordenando al Mtro. Fr. Pablo que se juntase con ellos».

Fr. Pablo no podía menos de tener por un paso de comedia las responsabilidades que se anunciaban para disculpar con esa ostentación los unos su cobardía, los otros su traición, y todos ellos el inextricable lío en que habían metido a ambas Castillas, entregadas a una guerra de banderías que las aniquilaba, por eso mismo de que nadie triunfaba y nadie aparecía responsable.

Fr. Pablo, que tanta fe había tenido en las Comunidades para el arreglo de los intereses comunes, viendo que no se le hacía caso en lo de conquistar el poder a los que lo tenían, obligando al Emperador a pactar directamente con las Comunidades, después de protestar como hemos visto contra los amaños y treguas, tomó la vuelta de León asqueado, por una parte, de los que les vendían; desanimado, por otra, de poder conseguir nada útil para salir del pantano, y obligado probablemente por el General de la Orden, que había llegado a Valladolid, y que ante la inquietud provocada por la rebelión comunera, trabajaba por acabar con ella, y no es de creer consintiera la estancia de Fr. Pablo en el foco de resistencia, de una resistencia que se veía llegando a su fin y podía comprometer los intereses más sagrados de la Corporación dominicana, a la que se acusaba de fautora de los revoltosos. Loaysa no se debió contentar con confinarle en León y luego en Jaca, sino que hubo de imponerle algún castigo, considerándole actuante en aquella perturbación, que asolaba el país castellano. Diversos motivos le empujaban hacia León, donde era Prior del convento de su Orden y donde debía dar cuenta de

su mandato a la ciudad, que le había nombrado Procurador y que extrañaría el mal sesgo de las Comunidades. A León partió, pues, a fines de Febrero.

En la ciudad estaban identificados con su criterio, contrario al de la Junta. El 17 de marzo escribe la ciudad a la Junta de Comuneros pidiendo la guerra inmediata contra los nobles Imperiales, cuya reorganización era una amenaza de muerte, y estaba para inutilizar todo lo hecho.

La Junta Santa mediatizada por los adversarios no se decide a tomar la enérgica medida propuesta por León, y dejando a sus huestes mermar más y desmoralizarse, en tanto que las adversarias se organizaban y crecían, contestaba a la ciudad de León, pidiéndole que le enviase a Fr. Pablo, lo que también solicitaba la ciudad de Toro, donde él había sido Prior años antes. León responde que la presencia de Fr. Pablo es necesaria en la ciudad, y que les envía en su lugar como Procuradores al Bachiller Francisco Díez y a Juan Quirós.

No sabemos lo que estos señores comunicarían a la Junta central. En el propósito de tregua indefinida todo era inútil ya. Los imperiales habían logrado atraerse la ciudad de Burgos, y el Condestable organizó en ella un cuerpo de ejército, que vino a reunirse con el que capitaneaba en Tordesillas su hijo el Conde de Haro, tan valeroso y hábil guerrero como su padre.

A todo esto habían desertado del ejército comunero muchos caballeros de pro, y aunque contaban con masa numerosa, comprendiendo que era inferior en calidad a la del ejército enemigo, quisieron asegurar el suyo poniéndolo al abrigo de las fuertes murallas de Toro.

Los imperiales les estorbaron la retirada y cayeron sobre ellos como bandada de águilas sobre rebaño de tímidas ovejas, que no ofrecieron la menor resistencia, dejándose matar unos ciento, herir unos cuatrocientos y prender más de mil. De los contrarios sólo pelearon Padilla y sus escuderos, sin lograr una sola baja en el campo enemigo...

Triste fin de una campaña iniciada con nobles propósitos, continuando con grandes abusos; negativa en la realidad y sólo constructiva en la intención; rebelde al Emperador, a la vez que le protextaba acatamiento y sumisión; nociva al pueblo, al que despojaba de sus autoridades ordinarias, sin sustituirlas por otras, poniendo en trance de ruina y desvalorización a las Españas, recientemente fraguadas en un bloque granítico por los Reyes Católicos, y entonces amenazadas de muerte por Francia, émula de sus prosperidades. Si no fuera porque la continuación de la revuelta comunera implicaba para España el desastre en su lucha con Francia, hubiéramos visto todos con más pena la catástrofe de las Comunidades castellanas.

Boletín de Historia de las Religiones y Orientalismo

GENERALIDADES.—Bien merece figurar a la cabeza del boletín de Historia de las Religiones la gran obra de ilustración gráfica que aparece con el nombre de *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (1). En el número anterior de la revista ha presentado el P. José Heredia dos números; el 15 *Die Religion des Mithra* y el 16 *Mexicanische Religion*; y en este mismo boletín se encontrará junto con las obras pertenecientes a la egiptología, la reseña de los números 3-4 *Aegyptische Religion*. Ahora nos fijaremos solamente en el primero consagrado a la religión germánica, después de decir unas palabras en general sobre el carácter de la obra.

El Dr. Hans Haas que había sido uno de los autores de un manual de Historia de las Religiones, comprendió que la ilustración gráfica era la mejor documentación que se podía dar a su texto. Hay religiones sobre las cuales no tenemos ningún documento escrito, y si alguno se conserva probablemente es sospechoso, o muy posterior, o incompleto, y en ningún caso llega al valor de las imágenes y representaciones que eran en sí mismas el objeto del culto. Para mejor realizar su plan el Dr. Haas procuró asegurarse la colaboración de especialistas en cada una de las materias, tales como Mogk para la religión germánica, Bonnet para la egipcia, etc., ya que el mismo Dr. Haas es profesor de historia general de las religiones. El contenido de los fascículos es en general el siguiente: una introducción en que se da una idea de la religión de que se trata y se explica la razón de ser de las figuras que van a continuación, y luego en la mayor parte del fascículo una amplísima colección de figuras acompañadas cada una de ellas de una explicación sucinta.

Como buenos patriotas, han empezado la colección, dedicando un número a la religión de sus antepasados, los antiguos germanos. Se resumen en este

(1) *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* in Zusammenarbeit mit Hanns Baechtold, Hans Bonnet, Hugo Gressmann, Georg Karo, Willibald Kirfel, Benno Landsberger, Johannes Leipoldt, Eugen Mogk, Konr. Theodor Preuss, Andreas Rumpf, Heinrich Zimmern u. A. herausgegeben von D. HANS HAAS. 1 Lief. *Germanische Religion*, 54 Bilder auf 24 Tafeln. Precio 1,26 marcos. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. 1924. Sa 2-4. Lief. *Aegyptische Religion*, véase en este mismo boletín en la sección de Egipto. La 15 Lief. *Die Religion des Mithra* y la 16 Lief. *Mexicanische Religion*, véanse en el número anterior de la revista p. 412.

fascículo investigaciones hechas durante más de medio siglo. El Dr. Mogk hace una introducción que en breves palabras resume las principales características de la religión germánica y da la razón de ser, a la vez que ordena sistemáticamente, las figuras que en el fascículo se reproducen. Se contienen en tre estas, representaciones de sepulturas prehistóricas (para el culto de los muertos), posición de las sepulturas, objetos que se usaban en las sepulturas, objetos mágicos, exvotos, carros que tenían relación con el culto, calderas para las ofrendas, lugares y edificios de culto, signos como amuletos, phallus, etc., imágenes y símbolos de los dioses, escenas de la vida de los dioses, etcétera. También contiene reproducciones de antiguas inscripciones y manuscritos. Termina con un mapa de Alemania en tiempo de Tácito. El papel no es muy bueno en el primer fascículo, pero desde el segundo ya es de mucha mejor clase. Las figuras son perfectamente claras.

Entre las diversas ramas de la Etnología, ninguna ha alcanzado un desarrollo tan intenso y riguroso como esa ciencia todavía reciente que se dice *Ciencia o Historia comparada de las religiones*. «Ciencia compleja y delicada, escribía no hace muchos años Huby, se presta mucho a la mala fe de los falsarios y puede ser esgrimida como arma que haga zozobrar la fe de los incautos, que no tienen los medios suficientes para descubrir los manejos que transforman las analogías superficiales en semejanzas esenciales y las simples hipótesis no demostradas en postulados indubitables. Todo observador atento, puede darse cuenta de que este peligro es manifiesto. Asimismo puede comprobarse con dolor la escasez de obras que puedan orientar a los católicos en esta materia» (1).

Hoy las circunstancias van cambiando. Entre los católicos se encuentran obras que puedan dignamente parangonarse con las más grandiosas escritas por autores acatólicos. Aunque circunscrita, por su especialidad, a las religiones semíticas, la obra monumental del sabio exégeta dominico Lagrange «*Etudes sur les Religions Sémitiques*» figurará siempre entre las mejores producciones que vienen a iluminar este campo tan oscuro aún y en que queda mucho por hacer.

Lo mismo puede decirse del interesantísimo estudio que sobre «*el origen de la idea de Dios*» acaba de publicar el P. Guillermo Schmidt. S. V. D.

Son estas obras fundamentales con las cuales tiene que contar necesariamente quien quiera no sólo orientarse, sino aún hacer labor de seria investigación en el campo ciertamente lleno de atractivos, mas también dificultoso, de la Historia comparada de las religiones.

Atendiendo a una insinuación de un crítico del primer volumen de su magnífica obra «*Ursprung der Gottesidee*», el P. Schmidt, que había ya lamentado la falta de un buen manual sobre este asunto y había esperado pacientemente que alguien se decidiese a llenar ese vacío, nos regala con un precioso ejemplar que por «su brevedad y concisión, por la disposición sistemática de sus partes y por la claridad con que va desenvolviendo las infinitas cuestiones

(1) Huby, *Christus*, Manual de Historia de las religiones. Traduc. esp. Editorial Poliglota. Barcelona, 1929. Prólogo.

que esta materia suscita» puede desempeñar perfectamente el oficio que le asignó al publicarlo (1).

Como disciplina especial, la Ciencia comparada de las religiones tiene sus comienzos en los últimos años del siglo XVIII. Lo cual no quiere decir que el intento de comparar unas religiones con otras sea desconocido en épocas anteriores.

La concepción positivista de la ciencia, las ideas evolucionistas y sobre todo la cantidad enorme de observaciones llevadas a cabo por etnólogos, filólogos, naturalistas, exploradores, misioneros, etc., determinaron el nacimiento del «estudio comparado de las religiones».

A Max Müller le corresponde el honor de haber fundado este nuevo edificio. El fué quien reconoció perfectamente la importancia de estos estudios y supo reunir los mejores orientalistas de Europa en una empresa que pusiera en manos de los intelectuales europeos los *Sacred Books of the East*. Su ejemplo fué seguido en varias naciones y el año 1876, Tiele, profesor de Leide, pudo ya publicar el primer Manual de Historia de las religiones.

En opinión de Max Müller la mitología debe su origen a «la enfermedad del lenguaje» que consiste en la abundancia superflua. La polionomía de un mismo objeto y la homonomía de varios objetos originaron una confusión de nombres y en particular de los nombres divinos. Max Müller no admite más revelación primitiva que la acción íntima del Infinito en el alma, que mas tarde llegó también a rechazarla o a materializarla. La primera forma de la idea de Dios ni fué el monoteísmo ni el politeísmo, sino Henoteísmo o Ka-henoteísmo, es decir, esa actitud práctica de la conciencia religiosa que considera e invoca como único al dios con quien trata en un momento dado.

Distinguía tres categorías de objetos de culto: α) objetos palpables como piedras, conchas; β) semipalpables como árboles, ríos, montañas; γ) los inasequibles, como cielo, sol, estrellas. Los primeros vinieron a ser los fetiches, los segundos dioses y los últimos formaron la categoría de los dioses supremos. Y por encima de todo esto, el Infinito ejerciendo su misteriosa atracción. Tal es la religión *física*.

Las relaciones sociales que existen y gobiernan a la humanidad, el culto de los antepasados dan origen a la religión *antropológica*, que se eleva gradualmente a la adoración de Dios padre y creador. Mas he aquí que el hombre lleva dentro de sí mismo algo Infinito (eine Unendlichkeit, sein Bewusstsein, sein Ich), que es su conciencia, su propio Yo, el «Atma» de los indios, y de aquí nace la religión *teosófica* o *psicológica*. Las tres juntas constituyen la religión *natural*.

De todas estas teorías lo menos que se puede decir es que son fruto de la especulación con detrimento de la historia y de la filología científica. Müller sobrevivió a su propia fama. Su vida se prolongó lo suficiente para poder presenciar el total naufragio de su sistema ante las embestidas del animismo.

(1) SCHMIDT (Dr. P. Wilhelm), S. V. D. *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*. Ursprung und Werden der Religion. Münster i. W.—Aschendorff, 1930 (XVI-296 pág.), Pr. 6,12 Mk.; enc. 7,42.

A tales extremos de exageración y rigidez llegaron las teorías reinantes durante la primera mitad del siglo XIX, que hicieron inevitable una reacción, favorecida por otra parte por los grandes descubrimientos históricos llevados a cabo en esta época. A la escuela *filológica* sucedió la *etnológica* de marcado acento *positivista* en A. Comte y *evolucionista* en Lubbok.

Herbert Spencer cree encontrar el punto de partida de la religión en el culto de los muertos. «No hay excepción», dice el sabio etnólogo inglés. «Tomando el término *culto de los antepasados* en su más amplia acepción, es decir, significando el culto de los muertos en general, sean o no de la misma sangre, podemos concluir con fundamento que *el culto de los antepasados es a raíz común de todas las religiones*» (pág. 61).

Con el cap. VII, dedicado al *animismo*, termina la segunda sección del libro. En la segunda mitad del siglo XVIII había Bergier emitido la idea de que fetichismo e idolatría hallaban su explicación en una mentalidad infantil que poblaba la Naturaleza de genios y espíritus, animando y humanizando de este modo todas las cosas. No iba sin embargo tan lejos que viera ahí la fuente, la raíz de toda religión.

Esta sugestión pasó desapercibida hasta que un siglo más tarde Edward Burner Tylor, «uno de los etnólogos más competentes de su tiempo, que a una rara perspicacia intelectual unía un conocimiento vastísimo y un don notable de sistematización, recogió por vez primera la masa enorme de datos de animismo y remontando hasta su fuente, descubrió allende el manismo, el fetichismo y el naturismo la mentalidad animista, que, a su modo de ver, será la raíz última de la Religión» (págs. 71-72).

Así constituida la teoría animista, con su estupenda acumulación de hechos, sus series evolutivas sin la menor solución de continuidad, la precisión y objetividad de sus afirmaciones parecía hallarse al abrigo de toda crítica, mereciendo que Lang la llamase «*teoría clásica*».

El autor, que encuentra muchos elementos aprovechables en esta teoría, la analiza largamente. He aquí en pocas palabras la teoría animista, tal como se la imagina Tylor. La consideración del sueño y la vigilia, el éxtasis, la enfermedad y la muerte por una parte, la alucinación y las visiones por otra proporcionan al hombre la idea de que existe en él algo que no es el cuerpo: es el alma. De esta idea se origina la de los dioses. De ahí al monoteísmo ha podido llegar el hombre por diversos caminos: quizá por la elevación de una divinidad politeísta al puesto supremo; quizá por la constitución de un «*pan-teón*» con su jerarquía organizada, etc. (págs. 72-75).

A pesar de su coherencia y de la riqueza de datos aducidos para confirmarla, estudios posteriores llevados a cabo, en especial por Lang, prueban suficientemente que no puede ser el animismo «la raíz de la Religión, que civilizaciones primitivas nos presentan ya bajo la forma de un Monoteísmo fácilmente establecido. Fué más tarde, cuando el animismo, al desarrollarse con sus oblações a los muertos, sus evocaciones de espíritus, su culto a los antepasados, ahogó al monoteísmo primitivo, cuyo Ser supremo fue relegado a un plano inferior, cuando no radicalmente eliminado» (pág. 82).

A pesar de todo, «Tylor ha prestado un gran servicio a la etnología al re-

coger y coordinar tal cantidad de datos. Su obra será de valor duradero si se llenan ciertas lagunas y se eliminan algunas exageraciones» (pag. 83).

La sección tercera es aún de más interés. En ella se van estudiando las teorías que están en boga en nuestros días.

Es la primera la teoría de la *Mitología astral*. El iniciador y representante principal de esta tendencia es Siecke que insiste en que el culto de la Naturaleza debe considerarse como el principio y fuente de la religión.

La *etnología histórica* se encarga de probar la falsedad de esta hipótesis. Es cierto que demuestra la importancia de la mitología astral en la historia de las religiones, mas prueba al mismo tiempo: α) que la concepción del Ser supremo es anterior e independiente de la mitología astral, y β) que la teoría relativa a las ideas elementales no responde a los hechos (pag. 93).

El sistema *panbabilonista* debe su expansión a estos tres notables asisíologos alemanes: Winckler, A. Jeremías y E. Stucken. Los tres figuran entre los fundadores de la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung*, lo que significa su solidaridad con la escuela de la mitología astral. Y en efecto, el *panbabilonismo* constituye una modalidad de la teoría astral. Llámase así porque se supone que fué Babilonia el centro de este sistema, donde se le halla bien desarrollado allá por los años 3000 antes de nuestra Era. De allí se difundió a todo el Oriente, en especial a Egipto y mas tarde, sin duda ninguna por medio de los fenicios, a Grecia y Roma.

Si se prescinde de la gran erudición y copiosa cantidad de hechos que los panbabilonistas han puesto al servicio de su causa, es de reconocer que esta escuela no ha ejercido verdadero influjo en la solución del problema religioso.

Sigue el capítulo IX consagrado a otro sistema que hizo furor y llegó a tener gran número de partidarios. Es el *totemismo*. A Mac Lennan le corresponde el honor de haber dado a conocer este fenómeno curioso del totemismo. Es el caso que en ciertos pueblos, la familia y la tribu se consideran como emparentadas con tal o cual especie de animal. La obra clásica del totemismo es *Totemism and Exogamy* de Frazer publicada en Londres en el año 1910. Consta de cuatro volúmenes. El totemismo es al mismo tiempo un sistema religioso y un sistema social.

Reinach, uno de los más ardientes defensores de este sistema, nos da la mejor crítica que pudiéramos buscar de él: «En realidad, dice, es posible que las investigaciones futuras, y una mejor inteligencia de los estudios realizados hasta la fecha, nos lleven a la conclusión ya anunciada por algunos, de que el orfismo y el *totemismo* no solo constituyen una equivocación, sino también una equivocación gravosa por lo mucho que ha costado a la inteligencia humana. Habiendo sido uno de sus más entusiastas defensores, no encuentro la manera de disculparme o de retractarme; pero lo que la historia nos enseña sobre el rápido crecimiento y desaparición de los sistemas, debemos siempre tenerlo presente cuando pretendemos poseer la verdad aún en los menores detalles. «*Cadent quae nunc sunt in honore*», que dijo ya el poeta». (*Transactions*, vol. II, pag. 118 s.)

Con un largo capítulo, en que estudia detenidamente la novísima teoría del *Magismo*, termina la serie de sistemas elaborados por el ingenio humano en

su afán de conocer los orígenes de la Religión, y esta tercera sección tan interesante y completa del Manual de Historia comparada de las Religiones.

No es cosa fácil presentar una exposición fiel y breve de las teorías mágicas. ¡Son tan numerosos los autores y tan diversas las teorías!... A este movimiento le ha faltado sin duda un genio que le diera unidad y sistematización y creara una escuela única. El iniciador de esta escuela es King con su obra titulada «*The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*». Es en verdad el primero que substituyó al animismo con la magia como punto de partida de la evolución religiosa.

King distingue en el mundo fuerzas *mentales* (humanas o animales) y fuerzas *impersonales* (físicas, químicas, etc). Las primeras crean en el hombre el concepto de *espíritu*; las segundas el de *magia*. Estos dos conceptos se combinan de muchas maneras, *aber das älttere sei doch der Zauber*.

Dos hechos, a saber: la creencia en un Ser supremo en los pueblos de civilización más antigua, y el escaso desarrollo de la Magia en esos mismos pueblos tienen ciertamente una importancia grandísima en la solución del problema relativo a los orígenes de la Religión y de la Magia (pág. 151).

La sección cuarta consta de tres capítulos. El primero nos da una idea clara del lugar que ocupa el dios supremo del cielo en las teorías del siglo XIX; el segundo expone la teoría de Lang, poeta, historiador y quizá el publicista moderno más apreciado de Inglaterra. Discípulo fiel de Tylor defendió con ardor y habilidad sus teorías hasta que un estudio más profundo le condujo a una nueva y propia teoría. Su labor puede resumirse en estos tres puntos: α) recolección de cantidad extraordinaria de hechos; β) demostración clara y terminante de la incompatibilidad de estos hechos con la teoría animista; y γ) creación de un nuevo sistema para sustituir al animismo.

Enfrente de la escuela *naturista* de Max Müller y Winckler, de la *evolucionista* de Comte y Lubbock, del *animismo* de Tylor, del *totemismo* de R. Smith y Reinach y del *magismo* de Frazer, sostiene Lang que el hombre primitivo pudo llegar perfectamente a la idea de un Ser supremo creador y conservador del mundo y legislador del género humano. Defiende, pues, Lang la teoría del *monoteísmo* primitivo, sólo que se da el caso de que a ese Ser supremo apenas se le rinde culto. Tal es, en efecto, la religión de infinidad de pueblos de una civilización rudimentaria, que sólo en trances apurados se acuerdan del Ser supremo a quien reconocen como todopoderoso, omnisciente, eterno y bueno. La escasez de datos y testimonios de este monoteísmo se debe a que no aparece en la vida cotidiana y externa.

En todo esto, dice Lang, no hay nada de *místico*, nada que sea imposible a la inteligencia rudimentaria de seres que merezcan el calificativo de hombres (1).

Hace constar, sin embargo, que no es prudente emplear un lenguaje categórico y dogmático en una cuestión tan oscura, y teniendo en cuenta que nuestras informaciones no son suficientes para establecer una teoría científica sobre el origen de las religiones, ni quizá nunca lo sean (pág. 170 s).

(1) *The Making of Religion*, Londres, 1898, pág. 10.

Schmidt, partidario decidido de esta teoría, la refuerza al hacer ver que la idea de Dios no presupone la de espíritu, sino sólo la de persona, y de una manera más o menos precisa, la de autor de la naturaleza. Los datos suministrados por el estudio de la psicología religiosa de los pueblos primitivos viene a confirmar esta teoría (pág. 188 ss.)

Creemos que con la exposición que acabamos de hacer de este «Manual de Historia comparada de religiones» podrán nuestros lectores formarse una idea bastante aproximada de su valor e importancia y al mismo tiempo vislumbrar siquiera el interés y alcance de las cuestiones que suscita la nueva Ciencia de las Religiones que despertando tanto entusiasmo en naciones extranjeras, apenas si es conocida en nuestra Patria.

Hay un artículo en la «Summa Theologica» que, como vulgarmente se dice, no tiene desperdicio. Es el artículo octavo de la primera parte en que bajo la pregunta de «*Si la Teología es argumentativa*» se encierran preciosas enseñanzas del Doctor Angélico sobre la manera como se ha de haber el teólogo católico en la defensa del dogma. Distingue Sto. Tomás dos clases de adversarios: 1) los que admitiendo la Revelación, niegan tal o cual punto determinado del dogma. Es el caso de los herejes; 2) los que niegan la Revelación. Prescindamos del primer caso. ¿Cómo se las ha de haber el teólogo católico con un adversario que no admite el hecho de la Revelación? No hace falta decir que es este el caso que estamos *viviendo* en nuestros días. ¿Deberá esforzarse en aducir razones y más razones para probar y demostrar la verdad del dogma puesto en duda, o rotundamente rechazado? No, lo que en este caso debe hacer es sencillamente prescindir de sus propios principios y descender al campo del adversario, y estudiando a conciencia la fuerza y valor de los argumentos aducidos contra el dogma, hacer ver claramente dónde está el error o falacia que en ellos tiene que haber necesariamente (1).

Me hacen recordar estas luminosas enseñanzas del Doctor Angélico las siguientes palabras con que juzga el P. Schmidt la labor de los teólogos en la nueva Ciencia de las Religiones: «*L'impression générale que nous ressentons, en jetant encore une fois un regard sur la position des théologiens, ne peut pas être qualifiée de pleinement satisfaisante. Les desiderata peuvent se répartir sous trois points de vue:*

- 1.º) On n'a pas tenu compte du nouveau mouvement scientifique dans une mesure qui correspondait à son importance intrinsèque et extrinsèque.
- 2.º) En consequence, la lutte contre ces nouvelles doctrines était insuffisante et peu vigoureuse et, de plus, vicié par plusieurs défauts de forme.
- 3.º) La défense allait souvent plus loin que les faits ethnologiques en gé-

(1) «*Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, SED AD SOLVENDUM RATIONES, si quas inducit contra fidem, cum enim fides infallibili veritate innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.*» S. Theol. I, q I, art. 8.

néral, et ceux de la science de la religion en particulier, permettaient et que les besoins de la foi révélée l'exigeaient» (1).

Añádase a esto el juicio tan poco laudatorio con que comienza el Dr. Krappe el capítulo primero de su estudio de síntesis sobre la *Mitología universal* (2). Dice así:

L'examen vraiment scientifique d'une mythologie quelconque ne peut commencer qu'après qu'on a cessé de croire à cette mythologie... C'est ce qui explique pourquoi ce genre d'études, inauguré par des savants comme H. Usener, A. Dieterich, Rendel Harris et sir James G. Frazer, n'a pas trouvé jusqu'ici beaucoup de faveur *dans certains cercles* de l'Europe et de l'Amérique chrétiennes, ce qui n'est d'ailleurs guère pour surprendre quiconque se rappelle des paroles d'Ernest Renan: «Il est une chose qu'un théologien ne saurait jamais être, je veux dire historien. L'histoire est essentiellement désintéressée. L'historien n'a qu'un soin, l'art, la vérité... Le théologien a un intérêt, c'est son dogme»... (3).

El Dr. Krappe se ha dado cuenta de que falta una obra de síntesis de los diversos sistemas mitológicos y pretende llenar ese vacío con la publicación de este libro. Tiene la ambición de poner al alcance de sus lectores los materiales utilizados por Max Müller, Andrew Lang y demás notabilidades de la nueva Ciencia de las Religiones y de *añadir una explicación racional de las creencias religiosas*. Hace constar que no pertenece a ninguna de las diversas escuelas que se han ido formando para explicar el origen y desenvolvimiento de las creencias religiosas. Tampoco intenta defender o propagar una tesis determinada. La aridez que de ello pudiera provenir quedará, dice él, compensada con creces por la objetividad de sus afirmaciones. En último caso, la riqueza bibliográfica acumulada al final de cada capítulo, permitirá al lector verificar por sí mismo los hechos y los testimonios y a la vez las deducciones y teorías del autor.

El término *mito*, que se halla en todas las lenguas europeas, proviene del griego *μῦθος*; que, en el texto de Homero, significa sencillamente «palabra», «discurso». En época posterior aparece ya con el sentido actual de «fábula», «mito». Un *mito* es un cuento de carácter especial, una narración en que las divinidades ejercen el papel principal.

Mitología es ante todo el conjunto de mitos que constituyen los materiales de nuestra ciencia, y luego la misma ciencia.

Antes de juzgar la mitología de un pueblo se debe informar bien de su vida material y del medio geográfico en que se desenvuelve su existencia. Asimismo son de absoluta necesidad ciertos conocimientos lingüísticos. Hay que precaverse, no obstante, de *la idea nefasta* de que la filología puede llegar, por un sencillo análisis de los nombres divinos a revelar siempre, o en el mayor número de los casos, el origen y la historia de los mismos. Porque los

(1) SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*. Ière partie: Historico-critique. Paris, 1910. Pág. 57.

(2) HAGERTY KRAPPE (Alexandre). *Mythologie universelle*. Payot, Boulevard St-Germain, 106, Paris. Un vol. in-8 de 456 págs. Pr. 40 francos.

(3) Op. et loc. cit. pág. 19.

nombres divinos tienen cierta tendencia a evolucionar independientemente de las leyes fonéticas y de un modo mucho más radical. Y es que en la psicología primitiva es el nombre algo más que un sencillo medio de identificación: forma parte de la cosa o persona. «*La prononciation du nom appelle la personne qu'il désigne*». C'est pourquoi en maint pays d' Europe on se garde de nommer certains animaux nuisibles tels que le loup, la belette, etc., *de peur de les attirer*. Un dieu ou un démon, étant par leur nature de forces à craindre on se gardait en général de prononcer leurs vrais noms; de là le grand nombre de noms divins désignant, par exemple, le dieu juif, de là le deuxième commandement du decalogue...» (pág. 14).

Sucede también a menudo que nos faltan garantías para saber si tal o cual nombre divino pertenece a la lengua del pueblo que, en un momento dado, le rinde culto. No es que los dioses emigren—aunque tampoco faltan casos de tales emigraciones—mas sucede, que al cambiar de residencia los pueblos e instalarse en un país nuevo, reconocen el culto de sus dioses, en la creencia de que las divinidades están ligadas al país más que a la raza, y que su culto es obligatorio para todo el que quiere establecer morada en dicho país. Obedeciendo a esta creencia los invasores semitas adoptan en masa el culto sumerio. Los judíos, al conquistar a Palestina, no obran de otro modo, como lo atestigua el libro de *los Jueces* (pág. 15).

El *método comparativo* viene a suplir la escasez de documentos históricos de que podemos disponer en una materia tan extensa como es esta de la mitología.

Tres capítulos consagra el autor al análisis del problema de la mitología indo-europea. En el primero, dedicado al panteón indoeuropeo, establece que los Indo-europeos, antes de su separación, han reconocido las siguientes divinidades:

1.º) Un dios del cielo, cuyo nombre proviene de la raíz *di* que significa la *bóveda celeste*. A este dios se le considera como marido de

2.º) la Tierra Madre, a la que se unía anualmente en el rito del *ἱερός γάμος* o matrimonio sagrado, que debía dar la fertilidad a los campos y al ganado (1);

(1) «De là les vers d' Euripide:

La Terre aime la pluie, lorsque le sol altéré,
Rendu stérile par la sécheresse, reclame une averse.
Le Ciel majestueux, lui aussi, rempli de pluie, aime
A tomber sur la Terre, quand Aphrodite l'y pousse.
Alors, quand tous deux sont unis dans les embrassements amoureux
Ils font croître et grandir tout ce qui fait vivre
Et prospérer la race humaine.

Ou ceux d'Eschyle:

Le Ciel sacré vit pour s'unir au sol,
Et la Terre conçoit un désir de mariage.
La pluie qui tombe de l' époux Ciel
Féconde la Terre qui donne alors naissance, pour les mortels
Aux herbes des champs et au blé de Cérés» (pág: 41.).

3.º) un dios del trueno, cuya identificación primitiva con el dios del cielo no es cosa cierta;

4.º) un dios de la fertilidad vegetal y animal;

5.º) un dios, patrono de los pastores, de los caminos y senderos;

6.º) una diosa, la aurora.

Uno de los problemas más interesantes que presenta la mitología es el del *dioscurismo*.

Dióscuros, procedente del griego Διός-κυρροι, más tarde Διός-κυροι, que quiere decir, *los hijos de Zeus*, se emplea en la mitología helénica para designar a los dos hijos de Júpiter: Castor y Polux.

El *dioscurismo* es sencillamente la creencia en dioses o héroes gemelos y tiene por fundamento las falsas conclusiones que los no civilizados han deducido en todos los tiempos y en todos los lugares del nacimiento de hermanos gemelos, conclusiones que obedecen a estas dos diferentes concepciones del fenómeno: α) como cosa *anormal*, es objeto de temor supersticioso, y β) indicando por otra parte *fertilidad*, sugiere la idea de abundancia, riqueza, dicha y es señal de buen agüero.

Es el dioscurismo un fenómeno curioso que se encuentra en todos los pueblos, aunque en grados diferentes (pág. 54-55).

El nacimiento de gemelos es objeto de temor supersticioso. A ello se debe el que entre los *Bantus* fuesen reos de muerte. La madre es puesta al margen de la sociedad como quien ha incurrido en contaminación. Se la saca del lugar y se le construye una choza, donde se la abandona a solas con sus hijos. Nadie va a verla y aún el paso por las inmediaciones de la choza es cosa que a toda costa se procurará evitar... Los indígenas de la isla de Formosa mataban a los gemelos y abandonaban el lugar en que habían nacido. Ciertas tribus indias americanas se contentan con la muerte de uno de ellos, perdonando la vida del otro. Es que creen que uno de los gemelos es forzosamente fruto del adulterio. Esta misma superstición, quizá como un recuerdo o supervivencia, se encuentran en el siglo XII en Francia, a juzgar por los siguientes versos de la poetisa conocida con el nombre de María de Francia:

«Onques ne fu ne ja nen iert
Ne n'avendra cele aventure
Qu'a une seule porteliere
Une fame deux enfanz ait,
Se deus home ne li ont fait».

Entre los Babilonios era considerado el nacimiento de gemelos como muy mala señal. Un texto védico dice claramente que es fuente de desdichas. Para terminar, he aquí lo que nos dice el libro árabe de «*Los cuarenta visires*»:

«Il ne faut ni épouser, ni consulter, pour suivre leurs avis, une femme naine, une femme à cheveux courts, une folle, une femme stérile, une bavarde, celle qui met au monde des enfants se ressemblant tellement qu'on les confond, une femme au visage pâle, une femme sèche, une vieille femme» (pág 58).

En otros países, en cambio, son los gemelos señal de buena suerte. Entre

los pescadores de la Colombia británica se les llama *Sewiham*, que quiere decir «portadores de abundancia». Entre los indios de la isla de Vancouver el nacimiento de gemelos indica buen año para los pescadores. Por eso mismo una joven gemela no corre el riesgo de morir solterona, siendo, como es, su mano, solicitadísima por los jefes y por los hombres más distinguidos de la tribu. Las ovejas de Labán, puestas bajo la custodia del gemelo Jacob crecen y se multiplican de un modo sorprendente, etc. (pág. 59-60)

Para que nuestros lectores vean claramente la orientación, no ya racionalista, sino tendenciosa y sectaria del autor, vamos a hacer un ligero análisis del capítulo XIV en que trata de la mitología semítica.

Prescindamos de sus elucubraciones sobre el panteón babilónico. ¿Cuál es el origen de la Religión profesada por los hijos de Israel? Desde luego hay que rechazar «la notion puérile d'une révélation faite à un peuple élu, on ignore pourquoi, par une divinité universelle» (pág. 334). El problema de los orígenes de Jahvé es sin duda bastante complicado. Lo que sabemos es que en el segundo milenario antes de Jesucristo, ciertas tribus establecidas en Palestina daban culto y adoración, entre otras, a una divinidad masculina cuyo nombre era *Jahvé* (quizá = «creador de toda vida»), que se creían descendientes de un jefe de beduínos, llamado Abraham, de quien afirmaban que era adorador del mismo dios. «Or, tous ces dires, dice, sont loin d'être probants». Mas no duda en dejar inmediatamente asentada esta proposición: «A dire vrai, Abraham n'a toujours été qu'une espèce de *Mayflower* juive». ¿Qué pruebas tiene para ello?... Sigamos con el análisis. En la narración de la caída del hombre intervienen tres personajes: el hombre, la mujer y la serpiente. Es la mujer, la que cae seducida por la serpiente haciendo caer luego al hombre. El autor ve en este pasaje el mismo motivo que interviene en la leyenda de Prometeo y Pandora que se basa en la idea de hacer a la mujer responsable de los males y desdichas que afligen al género humano. En la historia de Caín y Abel ve una leyenda de origen dioscúreo. El diluvio tiene su explicación en otra leyenda babilónica, tomada a su vez de los sumerios. La historia de Esaú y Jacob nos suministra otra historia dioscúrea basada en la enemistad de dos hermanos gemelos por ser ambos de caracteres opuestos, etc., etc.

Ciertamente, que es de alabar la erudición portentosa de que el autor hace gala, y que obras de este género son de gran utilidad por la cantidad de datos que en ellos se encuentran. Debemos sin embargo lamentar que el autor se haya apartado con frecuencia de esta observación preciosa estampada en su introducción: «Ce qui est sûr, c'est que toute généralisation est dangereuse et qu'il faut envisager tout nouveau fait, toute entité cultuelle ou mythique avec le moins de passion possible, sans prévention aucune, mais avec une pleine connaissance des faits et des phénomènes religieux les plus divers» (pág. 18).

Tampoco dicen mucho en favor de su honradez científica opiniones aventuradas, ciertamente falsas, fundadas en ciertas *prevenciones* de carácter puramente *subjetivo* y que se pretenden sentar como verdades indiscutibles a base de *afirmaciones* terminantes y *dogmáticas* como esta por ejemplo: «comme il s'ensuit d'une série de textes anciens, dont il n'y a pas lieu de

suspecter la vérité» (pág. 52). Cualquiera creará encontrarse con esa serie de textos, citados con sus pelos y señales; mas lo cierto es que por ningún lado aparecen.

«Fe e historia en las religiones orientales» es el tema desarrollado en la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Breslau por el Dr. Lohmeyer (1).

La fe es algo permanente, inmutable, eterno; la historia, en cambio, es como su objeto, algo que está en constante flujo, algo variable como variables son los fenómenos de que se ocupa. Parece, por lo menos a primera vista, que hay una oposición marcada entre la fe y la historia. Sin embargo el estudio profundo de la vida de los pueblos, en especial del Oriente, nos hace ver que si bien la Historia *se mueve* en torno a los hechos, hay en ella una *tendencia* a lo permanente. La fe, siempre fija e inmóvil, da esa permanencia a la Historia. Tal es la conclusión de Lohmeyer.

Una ojeada a la historia de los pueblos babilónico, persa e iraelita le pone de manifiesto esa *antinomía* que está latente de la *unidad* en la *diversidad*. En Babilonia todo lo rige el destino, o hado impuesto por Marduk, de cuyas manos divinas recibirá siempre el monarca las tabletas del hado. El rey es sencillamente un representante de Marduk. Todo sucede según el destino de Marduk que es poderoso para hacer cumplir sus designios. La historia y la fe en el pueblo babilónico se confunden e identifican.

En Persia no es la idea del destino, sino la del orden ético-religioso la que domina. La historia no es una imposición del destino. Consiste en la victoria del bien sobre el mal; es la lucha constante para llegar al establecimiento del «*reino de Dios*».

El monarca no es ya el señor de la fe, sino su siervo. «Der Herr des Staates ist nicht mehr, wie einst, Herr auch des Glaubens, sondern sein Diener, die Feinde des Staates auch des Glaubens Widersacher» (pág. 14). Es, pues, la fe, para el pueblo persa, el lazo de estrecha unión entre Dios y la historia.

Pero donde resalta esa íntima penetración que existe entre la fe y la historia es en el pueblo de Israel. Es el pueblo religioso por excelencia; es el pueblo del Mesías que regula y gobierna todos sus actos. El autor sigue rápidamente la historia de este pueblo maravilloso, siempre creyente en el Dios de sus antepasados, que en su persona junta el poder de Marduk y la sabiduría del Dios persa, que es el creador y el que gobierna, la actividad y la verdad. Es el pueblo que tiene siempre fija la mirada en el Mesías. Pero he aquí que lo mismo en el pueblo que en el Mesías se ve una clara antinomía. En el pueblo, entre su existencia como *pueblo*, y su ser como pueblo *religioso*.

En el Mesías, que es siervo y señor, *temporal*—en cuanto fué objeto de las *esperanzas* del pueblo,—y *eterno*—en cuanto estaba fuera del tiempo.

Y termina con estas palabras del evangelista S. Juan, que son el mejor compendio que se puede hacer de la estrecha relación que existe entre la fe y la historia en el pueblo escogido:

(1) LOHMEYER (ERNST). *Glaube und Geschichte in vorderorientalischen Religionen*. Ferd. Hirt, Königsplatz, 1, Breslau, 1931. In 8.º de 27 págs. Mk. 1,26.

Und das Wort ward Fleisch
 Und wohnete unter uns
 Und wir sahen seine Herrlichkeit (1).

«Todas las ideas del antiguo Oriente hállanse encadenadas con imágenes y símbolos». Estas palabras de Scholz sirven de tema a las investigaciones de la Srta. Bárbara Renz, doctora en Filosofía, sobre el simbolismo de *la Serpiente-dragón* en los pueblos del Oriente (2).

Con este estudio pretende la autora prestar un servicio, no sólo a la Ciencia e Historia de las Religiones, «sondern auch der Exegese zu I Mos. 2 und 3», en la persuasión de que los datos recogidos esclarecerán la intromisión y el oficio de la serpiente en el relato del Paraíso.

En la Introducción hace notar que ya en 1851 Squier había podido asentar como resultado de sus investigaciones americanistas esta afirmación: «La serpiente fué el tipo de la sabiduría, fuerza y constancia, de la vida y reviviscencia». Y Deane condensó sus estudios en esta conclusión: «En los mitos de todos los pueblos aparece la serpiente; ella santificó casi todos los templos y simbolizó casi todas las divinidades. La fantasía la trasladó al cielo; la tierra produjo su imagen y ella dominó en el reino del eterno penar».

Que la serpiente fué un símbolo *sexual* es otro de los puntos que el mismo Squier dejó ya firmemente establecidos: «*dass die Schlange, dice, ein Symbol für Zeugung war, kann nicht angezweifelt werden*».

La teología del antiguo Egipto vió en la serpiente el misterioso punto de unión de las cuatro fuerzas primitivas formadoras del mundo (pág. 33).

En Babilonia es la serpiente símbolo de la vida. Un rápido análisis de las concepciones de los pueblos del Antiguo Oriente, hindus, budistas, elamitas, medos y persas, chinos y japoneses, árabes y habitantes del Asia Menor le llevan a la conclusión de que a la serpiente se le considera como la productora de la fuerza vital e inmortal (Trägerin unsterblicher Lebenskraft), es la creadora, la que otorga el poder procreador, la protectora, gobernadora y conservadora en el macrocosmos lo mismo que en el microcosmos. Es la serpiente el lazo de amor que une entre sí las parejas divinas y humanas (die Schlange war das Band der Liebe, welches Götter und Menschenpaare miteinander verknüpfte; *sie war das Wesen des Samens und der Vertreter der Phallos*). Ella otorga hijos y, como su genio tutelar, los defiende. Sana las enfermedades y expulsa a los espíritus malos. Vivifica al mundo y a los hombres «als deren Seele und Geist, als Lebensprinzip und als die das Geschlecht fortpflanzende Kraft». Es, en una palabra, «la vida de los dioses, la señora de la vida, la vida de la tierra» (pág. 98).

¿Qué oficio desempeña la serpiente en el relato de la caída? Es sencillamente «*das Symbol der cupiditas*», de la concupiscencia. Es en una palabra símbolo del amor al revelar el placer sexual (die Sinnenslust).

(1) «Y el Verbo se hizo carne—y habitó entre nosotros—Y nosotros vimos su gloria» (Jo. I, 14).

(2) RENZ (Dr. Phil. Barbara). *Der orientalische Schlangendracche*. Ein Beitrag zum Verständniss der Schlange in biblischen Paradies. Haas und Grabber in Augsburg, 1930. In. 8, de V-124 págs. Pr. 3 Mk.

Tales son las conclusiones que establece en su documentado e interesante estudio la Srta. Renz. A pesar del defecto, propio de todas las obras de este género, de ser demasiado unilateral y expuesto por consiguiente a subjetivismos no dudamos en recomendar esta obra de la Srta. Renz a nuestros lectores, en la seguridad de que, aún rechazando las conclusiones de la autora, no dejarán de encontrar datos curiosos para la inteligencia de muchos fenómenos que aún no ha podido explicar la nueva e interesante Ciencia de las Religiones.

La «Biblioteca de ciencias religiosas» cierra la serie de sus estudios de vulgarización con un opúsculo del P. Briault acerca del Politeísmo y fetichismo (1).

Es el *problema religioso* uno de los que siempre y a todos interesan, aún a los que se dicen más extraños a las preocupaciones que suscita. Como dijo el poeta:

Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux!...

La Religión ha tenido siempre sus fieles, a menudo sus mártires; pero tiene también sus adversarios. En nuestros días se apela a todas las ciencias, para lanzarlas al asalto de la Teología clásica. *A nos thèses scolastiques on oppose des faits: il nous faut donc répondre par des faits.*

¿Podemos hacerlo? Algunos parecen haber dudado de ello. «N'était pas, en effet, une *tentative imprudente* que de quitter le *solide terrain* de notre vieille Théologie pour suivre les adversaires, souvent armés d'une érudition impressionnante, dans les fouillis d'exposés contradictoires, d'hypothèses hasardees, de religions mal connues? A s'aventurer dans ces dangereuses recherches, la Religion catholique ne pouvait que souiller sa robe immaculée et l'exposer à de penibles déchures».

Tal era, dice Le Roy en el prefacio que encabeza este opúsculo, el espíritu de desconfianza con que se inauguró en 1912 la primera «Semana de Etnología religiosa» y sólo la autoridad del Cardenal Mercier pudo calmar las inquietudes y temores de los teólogos católicos.

La obra se divide en dos partes bien características. En la primera expone el autor las antiguas religiones politeístas: babilónica, egipcia, persa, india, china, japonesa, germana y gala, griega y romana.

La segunda parte se halla dedicada a las religiones fetichistas. La conclusión que el autor deduce de su análisis es que «es más difícil de lo que a primera vista pudiera parecer servirse de la evolución para explicar el fenómeno religioso por medios puramente naturales. El estudio del hecho religioso entre los pueblos llamados *primitivos* da una gran verosimilitud a la hipótesis de la Revelación primitiva. Mas ¿cómo se realizó esta revelación? De muchas maneras porque los modos divinos son tan ilimitados como su poder (pág. 193).

(1) BRIAULT (R. P. M. des PP. du Saint-Esprit). *Polyteisme et fétichisme*. Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. In. 8.º men. de 200 págs. Bloud et Gay, 1929.

GRECIA.—Los autores alemanes acusan el hecho de que en la última década se han formado en Alemania numerosas escuelas superiores con métodos y programas que difieren notablemente de los seguidos en los gimnasios tradicionales de humanidades. Consecuencia inevitable e inmediata ha sido el que los estudiantes, tanto los que siguen la carrera teológica, como los que llevan otra dirección cualquiera, llegan a las Universidades sin ningún conocimiento, o cuando más, con un conocimiento insuficiente de las lenguas clásicas. A ello obedece la creación de cursos de lenguas en las Universidades y escuelas teológicas.

Por lo que toca al griego se le dedica en general un curso de dos semestres. Es evidente que con tiempo tan escaso no se puede pedir a los alumnos más que un conocimiento mediano de la lengua y cultura griegas. Para suplir a esta deficiencia en muchas facultades de Teología evangélica se ha llegado a la formación de un tercer semestre con el fin de penetrar más a fondo no sólo en la literatura helénica, sino sobre todo en la mentalidad y modo de ser de los antiguos. Con vistas a los estudiantes de este tercer curso (Griechisch III) y teniendo en cuenta que se trata de estudiantes de Teología, el Dr. Hermann Kleinknecht hace una preciosa e interesante cretomatía de textos religiosos recogidos de diversos autores griegos (1).

Estos textos se hallan ordenados por riguroso orden cronológico. En tres secciones divide el autor su cretomatía. En la primera tenemos una riquísima y selecta colección de textos pertenecientes a autores de la época clásica, a partir de Homero hasta el divino Platón en que son de notar el fragmento de Píndaro, en que canta el rey de los poetas líricos el destino de los hombres (pág. 27), y la escatología del mismo (pág. 28). La sección siguiente contiene lo más interesante, desde el punto de vista religioso, de los autores que florecieron en la época de Alejandro Magno y los del período helénico. Por último en la tercera sección aparecen los autores griegos de la época romana, como Filón, Epicteto, Plutarco, Josefo, Gnósticos, Porfirio, etc.

Unos datos biográficos sobre cada uno de los autores citados realza el interés y valor de este opúsculo que ciertamente viene a llenar cumplidamente el objeto que el autor se propuso al editarlo.

CANAÁN.—Sigue el Dr. Kortleiner publicando opúsculos sobre tema tan interesante como el de la influencia ejercida por los pueblos vecinos en la religión de Israel.

En folletos anteriores que nuestros lectores conocen (2) ha ido examinando el autor hasta dónde haya podido llegar el influjo de pueblos como Babilonia, Arabia y Sumer en la vida y costumbres religiosas de Israel. En el que ahora presentamos a nuestros lectores se trata de las relaciones que hayan podido existir entre los habitantes de Canaán y los hijos de Jacob (3).

(1) KLEINKNECHT (Herman). *Παύλων Religiöse Texte des Griechentums*. In 8.º XVI-116 págs. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1929. Pr. 5,40 Mk.

(2) Cfr. CIENCIA TOMISTA, Enero-Febrero, 1931, págs. 68-73.

(3) KORTLEINER (Franciscus Xav.), Ord. Praem.—*Cananaeorum auctoritas num ad*

Es opinión seguida por muchos autores modernos que los israelitas al entrar en Canaán, obraron en conformidad con la creencia tan arraigada en los pueblos semitas de que todo habitante, estable o pasajero, de una región debe rendir culto y adoración al dios o dioses de la misma. Por eso vemos a través de toda su historia cómo los hijos de Jacob abrazan los ritos religiosos de los moradores de Canaán y veneran y ofrecen sacrificios a sus dioses, sin duda ninguna para granjearse su ayuda y protección. Claro está que sin dejar por ello a Jahvé, su propio dios nacional.

A lo largo de su opúsculo analiza detenidamente el autor los fundamentos y el valor de todas las razones alegadas por los críticos modernos para probar la dependencia de la religión mosaica respecto de la cananea y su estudio le da motivo para, aún admitiendo cierta dependencia en la cultura profana y costumbres civiles, establecer estas dos conclusiones: α) «*opinio illa Cananaeorum auctoritatem ad legitimam religionem Jahvae pertinuisse iam non teneri ac defendi potest*; β) *Illud autem non negamus, ut si quis Cananaeorum religionem cum Israelitarum religione populari, quam vocant, comparat, eam illi aliqua ex parte similem reperiatur*» (pág. 85). Y es que el roce constante en que viven los dos pueblos es lo que hace que el pueblo israelita se aparte en la *práctica* del espíritu y de la letra de la Ley, o *religión legítima y oficial*. Precisamente el oficio principal del profetismo es trabajar constantemente para que el pueblo evite el camino seguido por los que le precedieron en la ocupación de la Tierra y siga «los caminos de Jahvé».

Son muchos los autores que durante la segunda mitad del siglo pasado dedicaron sus sudores al esclarecimiento de los ritos de duelo entre los israelitas. El Dr. Heinisch acaba de dedicarles un opusculito (1).

Un rápido bosquejo de las soluciones presentadas (págs. 3-5) le permite ver claramente que sólo el hecho de penetrar en el análisis e investigación del asunto con ideas fijas, establecidas de antemano, es la causa de tanta y tan disparatada variedad de opiniones. Por eso dice con perfecta razón que se debe prescindir de la pretensión de querer explicarlo todo a base de una idea única, olvidando que los israelitas fueron hombres de carne y hueso como nosotros.

Teniendo en cuenta observaciones tan sencillas y que no se explica uno cómo pueden olvidarse o menospreciarse, llegaremos a comprender que la inmensa mayoría de dichos ritos son modos naturales y espontáneos de expresar el pesar profundo que el hombre siente ante la desgracia que inevitablemente le sobreviene.

Es también de considerar que los israelitas, como otros pueblos limítrofes, atribuían al diablo gran influencia en las enfermedades y en la muertes. Pues bien, esta creencia puede servirnos también para la comprensión de

religionem Israelitarum aliquid pertinuerit. In-8.º Págs. 90. Mk. 3—Verlag Fel Rauch, Innsbruck, 1932.

(1) HEINISCH (Dr. Paul). *Die Trauergebräuche bei den Israeliten* (Biblische Zeitfragen. Folge 13 Heft 7-8). In 8.º de 100 págs. Mk. 1,75. Aschendorff, Münster i. W., 1931.

ciertos ritos. «Dann würden wir in dieser Vorstellung eine Erklärung für manche Trauergebräuche suchen dürfen» (pág. 14).

Parécennos chocantes los ritos de duelo que se mencionan en el A. T.; mas es preciso tener en cuenta que bajo esa ruda corteza está latente un sentido más profundo. Es el sentido que insinúa el Eclesiastés en VII, 1 y el Eclesiástico en XXXVIII, 22 (Cfr. Job. XIV, 1-2).

Con el fin de contribuir por medio de la filología al estudio de los pueblos que moraron en Palestina y a su distribución geográfica hace Guillermo Borée un trabajo documentadísimo y concienzudo acerca de los nombres antiguos de los lugares de Palestina (1).

«Die alten Ortsnamen Palästinas» lautet das Thema, lo que quiere decir que se trata de los nombres conocidos anteriores a las conquistas de Alejandro Magno, y ello a partir de los primeros documentos literarios, que es decir desde fines del tercer milenario o principios del segundo antes de nuestra Era. «Dieser Zeitpunkt ist nun aber kurz vor der Wende vom 3. zum 2. vorchristlichen Jahrtausend erreicht. Mithin ergibt sich diese Zeit als der terminus a quo dieser Arbeit» (pág. 3).

Analizanse en el capítulo primero las fuentes utilizadas y el valor más o menos trascendente de cada una de ellas. El capítulo segundo es el que forma el fondo del trabajo. Tenemos en él una lista completa de nombres geográficos de Palestina. Hállase dividida en dos secciones: la primera se ocupa de los nombres semíticos, y la segunda de los que no pertenecen a lenguas semíticas. El tercer capítulo resume los principales resultados que se siguen de sus investigaciones.

La existencia de numerosos nombres no semitas demuestra la permanencia en un tiempo dado de pueblos de raza diferente. Es de notar el fenómeno de que estos nombres no semitas abundan sobre todo en el segundo milenario. ¿Será esto indicio de que Palestina, como antes Mesopotamia, se halló poblada en un principio por pueblos que no pertenecían a la raza semita? El autor cree que con los datos que poseemos no se puede llegar a asentar tal proposición. Esa cuestión, dice, «kann mit Hilfe diesen Materials nicht entschieden werden» (pág. 125).

También es de notar que estos nombres no semitas (entre los cuales se hallan יִרְיָהוּ ó Ἰερριχῆς; כִּנְחִיִּי χαναν, el ki-na-ah-hi de los documentos cuneiformes; דִּמְאֶשְׁקָה, Διμασχος, du-ma-as-ka o di-ma-as-hi que se dice en las cartas de Tell—el Amarna), escasean en el Antiguo Testamento, hallándose alguno que otro en los primeros libros, principalmente en Josué.

Trabajos como éste son los que contribuyen poderosamente al esclarecimiento de problemas tan delicados y difíciles como los que presenta la historia y sobre todo la geografía de Palestina.

BABILONIA.—«Las actas jurídicas de los países de Sumer y Akkad, las ta-

(1) BORÉE (Wilhelm). *Die alten Ortsnamen Palästinas*. Pfeiffer, Leipzig, 1930. In 8.º de 125 págs. Pr. 5,50 mk.

bletas de Capadocia, las leyes de Hamurabi y los documentos de la primera dinastía babilónica (2105-1806 a J. C.) son los monumentos más antiguos que se poseen sobre el Derecho. Anteriores con mucho a los Códigos brahmánicos y a la Ley mosaica, contienen numerosos vestigios de las instituciones primitivas, inherentes al origen de todas las civilizaciones. En Babilonia, sin embargo, estas instituciones apenas si existen más que como un recuerdo: ha comenzado ya la evolución. La población, ya sedentaria, se dedica a la agricultura, al comercio y a la industria. La propiedad de tribu se transforma en propiedad privada; la compra de la mujer no es condición necesaria para el matrimonio, etc., etc.

La legislación babilónica da en los días de Hamurabi (2003-1961) una impresión de progreso: vese profundamente impregnada del sentimiento de equidad. En las relaciones del patrono con el obrero se manifiesta la protección del débil frente a los abusos del poderoso: el obrero contratado por un mes tiene derecho a tres días de descanso; si la contrata es para el año tiene derecho a diez de reposo. Mas lo original del derecho babilónico es que en él se encuentran, en los comienzos del segundo milenario, los elementos de una técnica análoga a la que, hasta nuestros días, se consideró como una invención de los juristas romanos.

Tales son las reflexiones que sirven de prefacio a la obra monumental que el Dr. Cuq publicó hace unos años sobre el Derecho babilónico (1).

En la introducción hace unas indicaciones acerca de los documentos que ha utilizado en la redacción del libro. Todos ellos pueden clasificarse en dos grupos: 1) el primero compuesto por las leyes de Hamurabi, sexto rey de la primera dinastía babilónica, más una numerosa serie de actas jurídicas y judiciales pertenecientes al período de tres siglos que se extiende aproximadamente del 2000 al 1700 antes de J. C. 2) El segundo grupo lo forman documentos de la época *neo-babilónica*, que empieza con Nabopolassar el año 625 y termina con la ruina del Imperio por Ciro el año 538.

La característica del derecho babilónico desde los tiempos de la primera dinastía (2105-1806) es que se trata ya de una legislación en armonía con las necesidades de un pueblo que se halla en posesión de una civilización refinada. En este sentido es muy superior al derecho «grossier et informe» de las Doce Tablas. El desarrollo de la jurisprudencia corrió parejas con el del derecho. Los juristas de Babilonia no son *literalistas* como los de Roma; sino que procuran atenerse ante todo al *espíritu* de la ley.

Matrimonio.—El estudio con que el célebre jurista encabeza su obra ha sido ya publicado en *Revue Biblique* el año 1905. Hace notar que «elle a été précisée sur certains points et complétée dans la présente publication» (21, nota). El contrato matrimonial se realiza en presencia de dos jueces y un auxiliar. El acta se redacta ya en nombre del marido, ya en el de un pariente de la novia, ya en el del dueño de una esclava. Exprésanse a continuación una

(1) CUQ (Edouard). *Études sur le Droit babylonien. Les lois assyriennes et les lois hittites*. In. 8.º de 522 págs. Geuthner, 13, rue Jacob, VI, París, 1929. Pr. 150 Fr.

cláusula relativa a la disolución del matrimonio, el juramento de las partes contratantes, la lista de testigos y finalmente la fecha.

Algunas ceremonias se hallan indicadas en un acta del reinado de Sin-muballit (2023-2004) que dice así: «*Iltani lavará los pies de Tarâm-Sagila y preparará su silla en el templo de Marduk*». Esta ceremonia del novio que lava los pies de la novia, que comparece luego en el templo a ocupar el asiento que le ha sido preparado, simboliza la purificación exigida como requisito legal para contraer matrimonio.

A unos rápidos comentarios acerca de la naturaleza y modos de verificarse la *adopción* siguen unas consideraciones sobre la *liberación*. Desde los días de Sumu-la-ilu (2091-2056) se verifica ésta por una acción simbólica: el dueño lava la frente de su siervo. En Roma la frente sin mancha era señal de honradez: *vir integrae frontis*, que dice Papiniano. En Babilonia los esclavos llevaban la señal de su esclavitud impresa en la frente. La ceremonia de la liberación, que se realizaba a orillas del río, consistía en hacer desaparecer la señal de esclavitud.

Propiedad.—Es otra de las materias desarrolladas con una maestría admirable por Mr. Cuq. Comienza el autor con una exposición brevisima del régimen propietario en la época de la primera dinastía y luego se consagra de lleno al estudio de esa riquísima documentación conocida ya con el nombre de *kudurrus*.

La propiedad privada existió en Caldea desde tiempos remotísimos. Una estela descubierta en Sippar el año 1889 contiene una inscripción de la época de Manistusu que fué rey de Akkad a mediados del siglo XXVI antes de nuestra era. Háblase en ella de una serie de ventas de tierras con indicación de precio, límites y nombres de contratantes.

Además del Código de Hamurabi, monumento importantísimo en la historia del Derecho, hay en Babilonia otros monumentos que ya por su forma externa llaman la atención del observador. Son gruesos guijarros ovalados de caliza negra, blanca o amarillenta, cuyas dimensiones oscilan entre 0,45 a 0,68 m. de altura por 0,20 a 0,32 de anchura y cuyo espesor no pasa de 0,19 m. Llevan todos ellos en su parte superior o en una de sus caras bajorrelieves, que, en una forma convencional, representan toda una serie de divinidades. En la parte inferior contienen inscripciones de actas regias haciendo donación de tierras, con la indicación precisa de los límites de la propiedad. De ahí les viene el nombre de *kudurrus*, voz babilónica que significa *límite* o *mojón*. En un *kudurru* del British Museum se lee: «El nombre de esta piedra es: *indicación de límites* para siempre». El primer *kudurru* ha sido descubierto en Bagdad, a orillas del Tigris, el año 1786.

Uso de los kudurrus.—Son en primer lugar un documento que atestigua la legalidad de la propiedad. Son además un medio de dar a conocer la adquisición de la propiedad. Pero tienen ante todo una finalidad religiosa: *los kudurrus sirven para poner la propiedad bajo la protección divina* (pág. 87).

Estos documentos son de una importancia capital para la historia de la propiedad en las sociedades primitivas. Ya no necesitamos acudir a recoger alguna que otra alusión que se encuentra en Tácito o César al hablar de la

propiedad privada. «Poseemos actualmente textos claros y precisos, actas jurídicas originales redactadas muchos siglos antes de nuestra Era» (pág. 149).

Sigue un capítulo en que trata de la explotación de la hacienda real (pág. 150-162).

Contratos.—Es otro de los capítulos en que el autor demuestra sus profundos conocimientos jurídicos y hace gala de vasta y sólida erudicción.

Estado económico de Babilonia, contratos entre ausentes, venta y cambio, alquiler, depósito y préstamo son puntos que suministran al insigne jurista materia suficiente para otras tantas secciones.

En Caldea aparece el dinero como medio de pago en una época remotísima. Hay casos que pertenecen a los días de Ur-Nina hacia el 3150. En la época de Hamurabi prevalece ya, como en las sociedades modernas, la economía *monetaria*. Esto no quiere decir que la economía *natural* haya desaparecido por completo: el uso del *trigo* para efectuar los pagos es aún corriente.

El incremento extraordinario del comercio babilónico supone la existencia de buenos medios de comunicación, que, por cierto, se halla atestiguada por una carta de Hamurabi al gobernador de Larsa. Esta comodidad influía ciertamente en el auge de relaciones comerciales entre personas residentes en diferentes lugares. De ahí el uso de *contratos por correspondencia*, uso desconocido entre los romanos de los primeros siglos: «les actes juridiques de l'ancien droit exigeaient la *présence des parties*» (pág 178). La conclusión de contratos entre ausentes hállase facilitada por la intervención de un mandatario.

La venta no tiene el carácter de un contrato. «En Babylonie, l'acte qui consiste à donner pour argent (*ana kaspim nadānu*) contient essentiellement une double affirmation: l'une des parties déclare qu'elle a acheté telle chose et qu'elle en a payé le prix: l'autre partie affirme son droit de maître sur la chose, et dit à quel titre elle l'a acquise» (pág. 181).

El cambio supone una entrega recíproca hecha entre las partes de común acuerdo. Lo mismo en el cambio, como en la venta, la mudanza de la propiedad se manifiesta por un acto simbólico, que se menciona en las actas y consiste en arrojar un bastón al aire. El alquiler presenta en Babilonia idénticas características que en Roma y en los pueblos modernos. El alquiler de casas, granjas y almacenes se hace por un año, rara vez por seis meses. Al final se verifica el pago, mas a menudo sucede que el inquilino paga al comienzo bien la mitad, bien un tercio, o un cuarto.

El depósito (*masartum*) consiste en que una persona confía ante testigos un objeto mueble a otra que queda en la obligación de guardarlo *gratuitamente* y devolverlo a la primera reclamación. Pueden ser objeto de depósito el dinero, trigo, dátiles, una esclava, plomo o títulos de propiedad.

El préstamo, sobre todo el de consumo, ha sido usadísimo en Babilonia. Conócense dos clases de préstamo: gratuito y a interés. El primero, muy frecuente entre parientes o amigos en Roma, que se decía *mutuum* y conocido asimismo entre los griegos, que le designaban por la expresión *ἄτοκον ἀργύριον*, tiene numerosos ejemplos en Babilonia. En general tienen por objeto

cantidades bastante pequeñas, v. gr. de 16 a 160 *qa* de trigo (1) de 25 *she* a 4 siclos de plata (2) y de 31 a 360 *gin* de adobes (3).

El préstamo a interés existe en mayor escala en Caldea. El término con que se le designa, *siptu*, nos da la perfecta noción del interés. Significa, en efecto, *siptu* aumento. Es, pues, *siptu* el crecimiento del capital. Este crecimiento, o aumento, tiene lugar en cualquier clase de capital prestado, sean granos, sea dinero.

La productividad del capital es la razón legítima del préstamo a interés. La infecundidad del capital es una idea extraña a los babilonios.

Hamurabi admitiendo el hecho del préstamo a interés, se ciñe a proteger al menesteroso, que, llegado el plazo, no puede pagar el interés usurario a que se le ha obligado y corre el riesgo de caer en esclavitud por razón de deudas. En ello ha sido fiel a la declaración hecha en el prólogo de su Código. «Establecí en la comarca el derecho y la justicia para evitar que el poderoso oprimiera al débil» (pág. 277).

Sociedades, fianza, prenda o seguro, organización judicial: he aquí asuntos de interés extraordinario que, con su acreditada sagacidad, va dilucidando el ilustre Profesor de la Universidad de París en otros tantos capítulos de esta su monumental obra.

Leyes asirias.—Los documentos más antiguos referentes al derecho asirio remontan al fin del tercer milenario. Los más recientes son del siglo VIII. Hállanse estas leyes escritas en tres tabletas, que han sido transcritas y traducidas por el eminente asiriólogo P. Scheil, dominico, en 1921.

Al matrimonio preceden los esponsales, que se verifican derramando el novio óleo perfumado en la cabeza de la prometida con oferta de pasteles, aderezos y el *tirhatu*. Al mismo tiempo un obsequio al padre de la novia consistente en dinero, trigo o un carnero. Es de notar que en Asiria el *tirhatu* se da a la novia y no a su padre como en Babilonia.

Hay una disposición en el código asirio que nos recuerda la costumbre del levirato: la viuda sin hijos está obligada a casarse con uno de sus cuñados (Cfr. Deut. XXV, 5-10; Gen. XXXVIII, 8).

Existe la propiedad privada y aún la individual. Entre los crímenes y delitos sólo se hallan mencionados el robo, maleficio, difamación, adulterio, violación, atentado a las costumbres, aborto y asesinato.

Son curiosos los siguientes castigos: «Si un hombre abofetea a una mujer, se le cortará un dedo. Si la muerde, se le cortará el labio inferior. En cambio si es la mujer quien se atreviere a dar una bofetada al hombre será multada con 30 minas de plomo y castigada con veinte azotes».

El sistema penal asirio fúndase, con determinadas reservas, sobre los tres principios en que se funda el sistema penal moderno: la pena debe determinarla la ley; será igual para todos; debe ser personal.

(1) El *qa*, unidad de capacidad, equivale aproximadamente a 0,404 litros según cálculos del célebre asiriólogo francés Mr. Thureau-Dangin.

(2) El *she* es una medida de superficie equivalente a 0,2 mg.

(3) El *gin* es también de superficie y vale 3 *she*.

Las leyes hititas.—Es el último capítulo de la obra. Establecido el pueblo hitita en Anatolia llega a extender su dominación hasta la Siria y el Norte de la Mesopotamia. Alcanzó su apogeo en el siglo XIII antes de nuestra era.

El año 1906 tuvo lugar el descubrimiento de la Biblioteca de los reyes hititas en *Boghaz-Keni*, que puso a disposición del mundo sabio enorme cantidad de documentos históricos. La mayor parte de las tabletas descubiertas en *Boghaz-Keni* se hallan en el museo de Constantinopla; las restantes en Berlín.

Derecho civil.—Las leyes hititas no contienen ninguna disposición sobre la organización de la familia; pero dedúcese de muchos artículos que es el matrimonio el fundamento de la familia, cuyo jefe es el marido.

Derecho penal.—Distingue la ley tres categorías de delitos: α) contra las personas: asesinato, azotes y heridas, aborto, raptó, atentado a las costumbres y bestialidad; β) contra la propiedad: robo de animales, de útiles y herramientas, de frutos y plantaciones, incendios, daños causados en campos o animales y muerte de éstos; γ) rebelión y sortilegio.

Un mapa completísimo de Babilonia, Asia y Elam y un índice alfabético de materias con los nombres de los meses en el calendario asirio-babilónico, más los pesos y medidas realzan el valor de esta obra verdaderamente magistral, que los juristas y asiriólogos deben agradecer al esfuerzo y laboriosidad del ilustre profesor de la Universidad de París.

La extensión, casi desmesurada del presente Boletín, no nos permite entretenernos, cual sería nuestro deseo, en el análisis del magnífico e interesantísimo libro de Mr. Woolley titulado «Ur y el Diluvio», en que resume los valiosos resultados que se deducen de sus siete años de excavaciones en Caldea (1).

El autor trata en esta obra de las siguientes materias: Precedentes trabajos en Ur de Caldea; los comienzos de Ur y el Diluvio; los sepulcros reales de Ur; *Al-Ubaid* y la más antigua historia escrita; los días gloriosos de la tercera dinastía; las construcciones de los reyes de Larsa; la Edad Media de Babilonia; y Nebukadnezar y los últimos días de Ur.

Las excavaciones llevadas a cabo en Ur y sus alrededores bajo la sabia dirección de Mr. Woolley han producido una verdadera revolución en el campo de la Historia. Considerábase hasta el presente al Egipto como el país de civilización más antigua, cosa que hoy no puede sostenerse; pues mientras ésta no remonta más allá del 3500 a. J. C., la civilización sumeria se nos aleja aún por espacio de muchos siglos. Hasta tal punto que en la civilización sumeria se encuentran los rasgos esenciales (*die Grundzüge*) de todas las civilizaciones conocidas. Por ello resultan interesantísimas estas excavaciones realizadas en las más profundas capas de Ur.

Las más importantes revelaciones provienen de los sepulcros reales que pertenecen, según Wool, a una época anterior al 5000 a. J. C.

(1) WOOLLEY (C. Leonard). *Ur und die Sintflut*. Sieben Jahre Ausgrabungen in Chaldäa, der Heimat Abrahams. Mit 92 Abbildungen, einer Karte und einem Plan von Ur. Brockhaus, Leipzig, 1931. In 8.º de 138 págs. Mk. 6,50.

Desde el punto de vista exegético el interés de estos descubrimientos está en la confirmación científica del relato referente al Diluvio. La arqueología viene a confirmar la existencia de un enorme cataclismo, producido por el agua, y que se verificó, no precisamente en épocas prehistóricas, sino en pleno período de civilización, anegando ciudades enteras y llevando la muerte y la desolación a regiones que gozaban de un esplendor inaudito e increíble.

Al valor intrínseco del libro júntese el extrínseco de una preciosa y estu-penda presentación. Las noventa y dos fotografías que ilustran el texto nos dan una idea aproximada del adelanto alcanzado por la industria y el buen gusto en la patria de Abraham por los años 5000 antes de nuestra era. Un plano de la ciudad de Ur y un mapa de toda la región son el digno complemento de esta obra, que recomendamos a los arqueólogos, exégetas e historiadores en la completa seguridad de que no han de quedar defraudados en sus esperanzas.

FR. VICENTE BERECEBAR.

EGIPTO.— En Septiembre de 1930 se celebró en Bruselas con gran brillantez una semana egiptológica. Asistieron representantes de todas las naciones de Europa, excepto España y muy pocas más. Gracias a la generosidad del director y secretario de la *Fondation Egyptologique* hemos obtenido las actas publicadas en *Chronique d'Egypte* (1) de las cuales vamos a dar a continuación una ligera idea, ya que con ella se la da también del movimiento egiptológico. Con ocasión de la visita de la reina Isabel de Bélgica y del príncipe Leopoldo, a la tumba de Tutankhamon en febrero de 1923, fué creada por los belgas de Egipto *La Fondation Egyptologique Reine Elisabeth*. Esta sociedad, favorecida por la reina de Bélgica y el rey de Egipto, se ha desarrollado extraordinariamente en poco tiempo, convirtiéndose en un centro activo de investigación sobre las civilizaciones egipcias.

El gobierno belga concede un subsidio anual a la Fundación. En tan poco tiempo ya cuenta con numerosas obras publicadas, además de la *Chronique d'Egypte*, órgano de la sociedad, en donde además de tener perfectamente al corriente del movimiento egiptológico, publican artículos de mucho valor. Ya que no podemos dar una idea de toda la colección de ese boletín, nos limitaremos al número correspondiente a julio de 1931 en donde se encuentran las Actas de la Semana Egiptológica.

En la sesión de apertura, después de los breves discursos de presentación, siguen inmediatamente los trabajos. M. Jouguet da cuenta de la fundación de *La Société royale égyptienne de Papyrologie* bajo los auspicios del rey de Egipto. Jacques Pirenne, especialista en derecho comparado, diserta sobre «La Egiptología y la historia de la civilización humana». Confiesa que «la historia tiene que ganar muchísimo al entrar resueltamente por el campo de la

(1) *Chronique d'Egypte*. Bulletin périodique de La Fondation Egyptologique Reine Elisabeth. Musées Royaux d'art. et d'histoire, n. 12. 1931. Parc du Cinquantenaire. Bruxelles. Este boletín lo pueden obtener los que no son socios al precio de 100 francos o 20 belgas.

Egiptología; la comparación del derecho, de las ideas religiosas y de la civilización del Egipto antiguo con las instituciones y las costumbres de los otros pueblos, será sin duda de las más fecundas, especialmente para el estudio de la evolución jurídica de las sociedades». Sobre los *ostraca* hieráticos diserta Jaroslav Cerny defendiendo la urgente necesidad de su estudio. Nicolás Hohlwein habla sobre «La Economía Egipcia». Describe el gran desarrollo de la industria egipcia y su influencia en la economía griega y mediterránea.

En las cuatro sesiones siguientes se tratan diversos temas. El Sr. Gabra habla del descubrimiento de un templo de Amenofis IV en Assiout. La señora Weynants-Ronday hace un estudio de comparación entre la Egiptología y la Etnografía. Habla de los grandes beneficios que las dos ciencias pueden reportar de la mutua comparación. La Etnografía permite colocar creencias y ritos, que se los consideraba como particulares en el Antiguo Egipto, en un vasto conjunto de creencias y de ritos universales. F. Bilabel diserta sobre la evolución interior del Antiguo imperio egipcio. E. Drioton sobre los cuatro Montou de Medamoud. S. Hassan da cuenta de las excavaciones de la Universidad egipcia en las pirámides de Guizeh. Mercer da cuenta del progreso de los estudios egiptológicos en el Canadá. Hermann Ranke habla de la historiografía de los antiguos egipcios. P. Bucher llama la atención de los egiptólogos sobre los textos funerarios del valle de los reyes que piden ser estudiados y publicados. R. Weill propone algunas ideas nuevas sobre los nombres reales de las tres primeras dinastías. M. Pillet estudia la erección de los obeliscos, esos bloques de piedra tan formidables y los más admirablemente tallados de cuantos han sido erigidos por los hombres y que son un emblema del triunfo de la Estática. L. Keimer hace resaltar la relación que existe y debe existir entre el estudio de la historia natural del Antiguo Egipto y el de la Filología y Arqueología. Los animales y las plantas son los motivos más frecuentes del arte egipcio, de donde se sigue que es sumamente importante el conocimiento de la flora y la fauna, en lo cual pueden los naturalistas contribuir grandemente a los estudios egiptológicos. W. Sharter recuerda la grande importancia del estudio de los amuletos funerarios egipcios. Lefort diserta sobre la literatura egipcia en los últimos siglos antes de la invasión árabe. H. R. Hall, conservador de las secciones egipcia y asiria del Museo Británico, dió cuenta de las recientes adquisiciones de dicho museo. H. Chevrier informó sobre los trabajos que se realizan en Karnak: conservación y consolidación de monumentos, excavaciones, investigaciones, publicaciones. A. Gley hace resaltar la significación de la tumba de Tutankhamon para la historia del arte.

Las tres últimas sesiones se dedicaron a asuntos de papiros.

Esta colección de memorias presentadas en la Semana Egiptológica de Bruselas, puede servir para dar una idea general del estado actual de las investigaciones egiptológicas.

Las (1) fuentes para el conocimiento de la historia de Egipto se han multi-

(1) WILHELM SPIEGELBERG, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten*.

plicado maravillosamente estos años. Los jeroglíficos descifrados y la riqueza inmensa de monumentos sistemáticamente estudiados, son fuente segura e inagotable para el estudio de ese pueblo que divide su historia por milenios.

Pero hasta ahora el Egipto era conocido por fuentes hebraicas y griegas. Entre las griegas ocupa lugar preferente Herodoto, padre de la Historia, que en tres libros se ocupa del país de los Faraones. Muchas de las cosas que este historiador nos cuenta serían de grande importancia para interpretar y completar los monumentos egipcios. Mas, ¿cuál es la autoridad de Herodoto en sus narraciones sobre Egipto? Esta es la cuestión que trata de resolver el sabio egiptólogo Spiegelberg.

¿Qué valor puede tener el relato de un viajero del siglo quinto para una historia tan larga como la de Egipto? Los más antiguos monumentos egipcios pertenecen a los tiempos prehistóricos (de 4000 a 5000 años). Hacia el 3200 según Spiegelberg, antes según otros, fueron unidos los dos reinos en uno solo, bajo Menes, que figura como el primer rey. Entonces empezó el Antiguo Imperio en que figuran los constructores de las grandes pirámides, Keops, Kefren y Mykerinos. El nombre de éstos le conoció Herodoto después de 2000 años. La gran autoridad central, cuya expresión más exacta son las pirámides, que nunca se hubieran podido construir más que en un régimen de centralización, decayó durante los muchos siglos que separan el Imperio Antiguo del Medio. En éste (2400-1700) se volvió a ver restituida la antigua autoridad. Fué éste el período clásico del arte y de la literatura. Pero también cayó lo mismo que el Antiguo, sólo que ahora quedaron bajo la dominación de un pueblo extraño, los Hyksos. Pero de la lucha con los invasores surgió desde 1600 el Nuevo Imperio con más fuerza que los anteriores. El Nuevo Imperio transformó por completo todo el Egipto. Si un contemporáneo de las pirámides hubiera venido a Tebas, capital del Nuevo Imperio, le hubiera parecido que estaba fuera de Egipto; le hubiera extrañado el arte, la indumentaria y hasta la lengua le costaría trabajo entenderla. Y de aquí hasta Herodoto todavía falta mucho. Sucedió después la caída de la dinastía XVIII, las grandes revoluciones religiosas, las guerras con los hittitas, con los pueblos del Mediterráneo, con los libios, la sustitución del poder faraónico por el sacerdotal, la conquista del país por los Etiopes, etc., hasta la conquista de Cambises (525), con que empezó la muerte de la cultura egipcia. Pues en este tiempo es cuando conoció Herodoto «los grandes tiempos del pasado».

En lo que toca a la historia de aquel tiempo, algo nos puede decir de importancia: pero nunca podrá ser más que lo que se puede aprender en tres meses y medio que es lo que permaneció allí, viajando casi únicamente en el Delta e informándose por los compatriotas griegos allí residentes ya que no sabía la lengua del país.

Alfred Wiedemann (1) ha publicado una obra que dirige no sólo a los egip-

ten im Lichte der ägyptischen Denkmäler. Fascículo de 44 págs. en 8.º con 5 grabados en el texto y 2 láminas fuera de texto. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg. 1926.

(1) A. WIEDEMANN. *Das Alte Aegypten.* XVI-422 págs. en 8.º Con 78 grabados en el

tólogos especialistas, sino también a los etnólogos, historiadores y a todos los amantes de la cultura.

Es una obra perfectamente documentada, apoyada en la literatura moderna, estudio de los museos y, sobre todo, en sus observaciones personales, durante el mucho tiempo que se detuvo en Egipto. Contiene un estudio sobre el Egipto, su región y su cultura desde el fin de la edad de piedra hasta que penetró en él la cultura griega. La tradición sobre la cultura egipcia, tal como se contiene en los monumentos del pasado, es muy vasta; el presente libro contiene una buena síntesis de todos los puntos principales, aquellos que interesan a toda persona culta.

Aquí encontrará el aficionado un buen estudio sobre las fuentes; una descripción de la posición geográfica con sus consecuencias históricas; el Nilo; el sistema de riego; la división del país en *nomos* o provincias; el pueblo egipcio; el lugar que le corresponde en las razas humanas según la división que ellos mismos hacían por razón del color; el tipo egipcio, su ideal de belleza entre hombres y entre mujeres; las momias, su preparación y su importancia para los estudios de antropología; los orígenes de la cultura egipcia; sus relaciones culturales con otros pueblos; la posición del rey como sacerdote y señor absoluto, su carácter divino, su culto como dios; su servidumbre inmensa, perfectamente organizada; las diversas clases en que se dividía la población, etc., etc.

Interesará seguramente la descripción que hace de la familia, las ceremonias y ritos en el nacimiento del niño, los detalles que da sobre la natalidad en Egipto. Las noticias que da sobre los niños, su educación, sus faenas escolares es de las cosas más importantes, porque da idea del alto grado de cultura a que llegó el Egipto en tiempos que nuestra arrogancia moderna quiere calificar de bárbaros. El promedio de analfabetos en Egipto durante toda su historia no sería mayor que el de muchas provincias de España en el día de hoy. El matrimonio era en Egipto el fundamento del estado. Era tal la persuasión que tenían de la necesidad del matrimonio, que a uno que hubiera muerto soltero le fingían un matrimonio para la otra vida. En los tiempos más remotos le sacrificaban una mujer; y cuando los sacrificios humanos cayeron en desuso, grababan la figura en el sepulcro. La situación jurídica de la mujer era relativamente favorable, podía acudir a un tribunal por sí misma, podía adquirir y hacer testamento. Poseemos contratos matrimoniales, aunque de época algo tardía, por los cuales se ve que las relaciones matrimoniales estaban bien determinadas en el derecho. Reinaba por regla general la monogamia. Sólo los reyes y los potentados faltaban regularmente a esta ley, estableciéndose su harem. En la familia real había prescrito casarse el heredero de la corona con su hermana o hermanas que eran las reinas, mientras que las demás mujeres bajaban por grados hasta la esclavitud.

Se ha hablado mal de la moralidad en Egipto, según el episodio de José con la mujer de Faraón. Pero no se puede establecer la regla de que la mo-

ralidad en Egipto estuviera muy baja. Los monumentos dan en este punto un testimonio mucho más favorable que el que le dan a la antigua Grecia los suyos. El sentimiento de rubor no se puede negar que existiera; pero no era muy grande, como se ve en pinturas y jeroglíficos que con la mayor naturalidad y sin intención maliciosa expresan todas las partes del hombre. De la continencia como virtud hablan con frecuencia los textos religiosos. Así, los que figuraban en los cantos por la muerte de Oriris debían ser vírgenes. Para ejercer la magia el más a propósito era el joven virgen. Los adúlteros eran durísimamente castigados: la mujer era quemada y sus cenizas arrojadas al río, el hombre echado a un cocodrilo. Descripciones eróticas no se encuentran en toda su extensa literatura novelesca: claro indicio del alto grado de moralidad de este pueblo educado por el trabajo. Sólo en un papiro de baja época se encuentra una novela obscena con ilustraciones gráficas; y este es el signo de la decadencia manifiesta de aquellos tiempos. Bien distintas fueron las cosas después de la entrada de la cultura griega. La historia de Herodoto muestra ya cómo la literatura picaresca se había extendido por todas partes. Las excavaciones en las ruinas del período griego han descubierto muchas estatuas eróticas hechas por los griegos y aun por los egipcios que habían aprendido de ellos.

Sobre el derecho en Egipto no se conoce un código como el de Hammurabi en Babilonia, pero en la práctica estaba muy desarrollado. Sobre administración, contratos, procesos, etc., poseemos diversos documentos pero es bien extraño que no se conserven más, puesto que todo, hasta la cosa más insignificante, se ponía por escrito. De hecho sabemos que cuando el Visir se sentaba para juzgar debía poner delante de él los 40 libros de la Ley.

Tratándose de Egipto no puede faltar el correspondiente capítulo sobre los muertos, el arte de embalsamar y la sepultura: Wiedemann dedica a ellos un muy denso capítulo, pero no tan completo quizá como la materia merece.

Sobre la indumentaria de los reyes, de las reinas, de los hombres y de las mujeres con los mil cambios que sufrió la moda, no precisamente en las mujeres sino en los hombres, se encuentran en este libro cosas muy interesantes. Los adornos, joyas y afeites abundaban sobremanera en Egipto. La manera de cuidar el pelo y la barba tiene en Egipto grandes particularidades, cuyo estudio es indispensable para entender el importantísimo arte egipcio. Wiedemann hace un resumen bastante completo.

También es necesario, aún para los que no quieran estudiar más que el arte egipcio, conocer algo de lo que dice el autor sobre el sistema de construcción en las casas y en el mobiliario que con tanta frecuencia se ve aparecer en las tumbas y en las obras de arte.

No podemos continuar mencionando los numerosos temas que en un libro tan denso como este se contienen. Podemos decir que es un resumen completo de todos los puntos referentes a la cultura egipcia: caracteres generales, orígenes de su cultura, estado, sociedad, derecho, tráfico y medios de transporte, guerra, caza, pesca, cultivo del suelo, cría de animales, comidas, bebidas, especies de industria y comercio, religión, arte, literatura, escritura, lenguaje, ciencias, todo ilustrado con suficiente número de grabados muy oportunos. Dos cosas resultan un poco deficientes: la religión y el arte. El arte

porque es difícil hacer una exposición digna sin gran copia de ilustraciones que no cabrían en un manual. Y la religión, quizá porque tiene el mismo autor un libro que trata expofeso del tema. Sobre dicho libro cuya 2.^a edición se prepara, daremos cuenta a tiempo a nuestros lectores.

No (1) se puede estudiar la cultura egipcia y menos la religión, prescindiendo del arte. La escritura misma aun cuando llegó a su más alto grado de perfección no se desligó de la pintura. Como no es fácil para todos obtener las grandes colecciones del arte egipcio, resultan de grande utilidad práctica los fascículos 2-4 del *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, dedicados a la religión de Egipto. Aquí la riqueza artística es inmensa y por eso no se pudieron contentar con un fascículo, como para las otras religiones; y apesar de dedicarla el triple podemos decir que no ha publicado nada más que una brevisima muestra. Sin embargo, la selección está muy bien hecha, como no se podía esperar menos de un especialista tan competente como Hans Bonnet.

Las 166 figuras dan una buena idea general de la religión: las figuras de cada uno de los dioses, del culto, de la creencia en los muertos, etc., etc.

La introducción de Hans Bonnet dando razón de cada una de las figuras es un verdadero resumen de la historia de la religión egipcia.

Bajo el título de EGIPTO entran de lleno los estudios de lengua y cultura copta que es la heredera de la egipcia.

Hace (2) casi un siglo (1835) se publicó un diccionario que, para el estado en que entonces se encontraban los conocimientos de la lengua, era completo: «Amadeus Peyron: Lexicon linguae copticae». Desde entonces se ha estudiado mucho la lengua copta pero diccionario digno no ha aparecido ninguno hasta el de Spiegelberg. Se han publicado tres veces «Additamenta» al Lexicon de lengua copta de Peyron, dos veces en la revista egiptológica alemana, y otras veces en libros aparte, pero sin crítica suficiente si se exceptúa la del mismo Peyron en su gramática publicada en Turín en 1841. Fuera de éstos no existían más que los de Parthey y Tattam que además de ser también anticuados no suponían nuevo trabajo sobre el de Peyron. Bien claro estaba con esto la necesidad de un nuevo diccionario.

Spiegelberg era muy a propósito para este trabajo. Sin pensar en la obra que al fin publicó, venía insensiblemente preparándola. Además de ser uno de los egiptólogos más eminentes, lo cual es la mejor preparación que se puede tener para estudiar el copto, que es lengua derivada del egipcio, ya desde el principio de su carrera se dedicó continuamente a la lectura de textos coptos anotando en su ejemplar del diccionario de Peyron todas las palabras o acepciones que no encontraba en dicho diccionario.

(1) *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 2-4 Lieferung *Aegyptische Religion*. 166 Bilder auf 60 Tafeln. Precio: 6,12 marcos. A. Deichertscheu Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1924.

(2) WILHELM SPIEGELBERG. *Koptisches Handwörterbuch*. XVI:339 págs. en 4.º Precio, 22,50 mr. Encuadernado, 25. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg. 1921.

El presente diccionario recoge los resultados de las modernas investigaciones. Si el estudio de la lengua copta recibe tanta luz de los descubrimientos hechos en la lengua egipcia, puede suponerse la diferencia que habrá entre un diccionario compuesto hoy y el compuesto hace casi un siglo, ya que en este período ocurren los grandes descubrimientos iniciados por Champolion, reanudados por Lepsius y llevados casi a la perfección por numerosos sabios que todavía trabajan en Alemania, Bélgica, Inglaterra, etc.

Con todo, el diccionario de Spiegelberg no es el ideal. Es obra de un solo hombre y en relativamente poco tiempo. No ha podido revisar todos los textos y anotar todas las palabras y acepciones y ha tenido que utilizar gran parte de la labor de Peyron.

Una innovación afortunada de Spiegelberg ha sido la distribución del diccionario en tres columnas, a imitación del glosario egipcio de Erman. Esto, además de la suma elegancia que da al libro, hace que se vea de un golpe la palabra copta, la correspondencia alemana y sobre todo la correspondencia del antiguo egipcio en caracteres jeroglíficos.

La obra está avalorada con un índice completo de palabras alemanas, con indicación del lugar en que se encuentra la correspondencia copta, y un índice de palabras griegas, que puede ser de gran utilidad para los filólogos e historiadores, aun sin ser aficionados al copto, pues aquí se comprenden todas las palabras que adquirieron carta de ciudadanía en el copto.

Con gran satisfacción doy cuenta de una obra importantísima (1) sobre textos coptos de magia, de cuyo obsequio debo ante todo dar gracias al director de «La Fondation Egyptologique», Mr. Jean Capart.

Dice el maestro de los estudios coptos Walter Ewing Crum en el prólogo a esta obra: «Egipto ha sido la patria de la magia y de los magos desde los días de Moisés, y difícilmente se encontrará una rama de su literatura que no contenga elementos mágicos porque de todos los períodos de la historia han llegado hasta nosotros textos mágicos». Estas palabras son la justificación del tema de este libro. Los coptos son por una parte los herederos de los antiguos egipcios y por otra los que con más fervor recibieron el Cristianismo. ¿Qué combinación resultó entre el fervor cristiano y los envejecidos prejuicios del pueblo de tradiciones más antiguas? Pues el punto más a propósito para hacer la experiencia es la magia, el recuerdo más popular del Antiguo Egipto, sobre todo en el elemento humilde, de donde principalmente se reclutaron los cristianos. El tema es de interés para estudiar un capítulo importante del Cristianismo antiguo y para el mejor conocimiento de la Egiptología.

La obra está dividida en tres volúmenes. El vol. I contiene el texto copto, cuyo material aparece ahora por primera vez. Sólo cuatro trozos son repro-

(1) P. DR. ANGELICUS M. KROPP, O. P. *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*. Geleitwort von Jean Capart. Vorrede von W. E. Crum. Band. I *Textpublikation*. 7 Schriftproben un 4 Tafeln XX-123 págs en 4.º; Band II *Übersetzungen und Anmerkungen* XVI-286; Band III *Einleitung in koptische Zaubertexte*. 15 Abbildungen auf 8 Tafeln. XIV-256. Bruxelles. 1930-1931. Fondation Egyptologique Reine Elisabeth. Precio: 60 belgas,

ducción de textos publicados antes por otros autores. De cómo la selección ha sido acertada y forma un conjunto perfecto, da testimonio W. E. Crum, que es el que tiene autoridad en este asunto. Los siete modelos de escritura en facsímil y las cuatro láminas que van a continuación del texto son de gran valor para los paleógrafos. Los índices completos de palabras griegas, palabras coptas (con su traducción al lado) y nombres propios son por sí solos un diccionario completo.

El vol. II contiene traducción y notas de textos, por de pronto los del vol. I, pero además otros muchos. Aquí se encuentran textos de las leyendas sobre los antiguos dioses, rituales, leyendas que se formaron sobre Jesucristo, correspondencia epistolar entre Abgar y Jesús, bendiciones, oración de María a Bartos, exorcismos, amuletos diversos, textos de maldiciones.

Aquí encontrarán los lectores una invocación de Judas; invocaciones en que se junta los santos y los ángeles, mezclando sus títulos con los de la Trinidad; fórmulas para obtener buena voz, para la cura de las enfermedades, para ahuyentar los demonios; conjuros puestos en boca de María, exorcismos y epiklepsis, largas letanías mágicas a todos los arcángeles, ángeles y santos. El vol. II termina con un índice completo de las personas, palabras mágicas, lugares y cosas contenidas en la versión de los textos.

El vol. III comprende la Introducción. Esta introducción se refiere, en primer lugar, a los textos contenidos en los volúmenes I-II, pero no a ellos solos, sino en general, a toda clase de textos coptos. Este carácter le hará de mayor interés para todos. Comprende una exposición completa de todos aquellos conocimientos que son indispensables para la inteligencia de los textos mágicos con muchas consecuencias cuyo conocimiento es utilísimo para diversas especialidades. Explica qué clase de seres son esos con quienes se entiende el arte mágico, cuáles son los medios de que usaban para influir en ellos y cuál es la distinción entre la magia y la medicina y las prácticas eclesiásticas.

Muy diversas formas de creencia se encuentran en el pueblo copto. Los antiguos dioses y demonios sobreviven todavía; las figuras de la religión y magia del sincretismo griego son conocidas, por lo menos en cuanto al nombre; el Judaísmo y el Cristianismo aportan una multitud de nombres y representaciones nuevas de Dios y de las potestades celestes, el Cristianismo gnóstico juega también aquí un papel muy importante.

Hermoso resumen hace el sabio copticista de los antiguos dioses egipcios, Horus, Isis, Nephthys, Seth, Bês y otros, que aun entre los cristianos seguían viviendo con sus particularidades antiguas. Por demás interesante es la exposición de las doctrinas gnósticas en los textos mágicos: el Altísimo; la antigua Trinidad gnóstica, Padre, Madre e Hijo; el eón Cristo; los planetas (eones), decanos, arcángeles, los siete eones; las siete luces. Respecto a la doctrina de estos textos sobre Dios, los ángeles, los demonios y los santos, contienen muchas ideas que son las de la Iglesia católica, pero muy influidas, además del gnosticismo, por la literatura apócrifa. Sobre las tres personas divinas no hay uniformidad en los textos. La oración de los egipcios se dirigía sobre todo al Hijo. La persona del Padre queda un poco atrás. Y la doctrina del Espíritu Santo ha influido muy poco en estos textos. En el concepto de creación se combinan admirablemente las antiguas leyendas egipcias con el relato del

Génesis. Como medio para crear las cosas se ponen frecuentemente el alien-to y la voz, pero cuando dice que de la *saliva* del Padre nace la fuente del agua de la vida, recuerda el antiguo mito del dios *Re*. A Jesucristo en el Sincretismo se le compara a los dioses egipcios Seth y Bês; los textos mágicos lo equiparan a *Jahve: Jao-Christus*. Pero el que es Unigénito del Padre no deja por eso de ser hijo de la Virgen María; y así en una ocasión ora María: «Salve Primogénito del Padre y Primogénito de mi seno».

Muy digno de notarse es que a Jesús se le llama «*el santo Consolador*» (παράκλητος), el santo Esposo». Sobre la cruz se encuentran ideas muy interesantes. Dice que J. C. «derramó su sangre por todos los hombres... para el fin de la vida eterna». Las palabras que J. C. pronunció en la cruz son una expresión mágica de las de mayor efecto. Parece suponer que los clavos fueron cinco. Los nombres de los ladrones Dismas o Demas (el bueno) y Gestas o Gesmas (el malo). Del Espíritu Santo hablan poco los textos fuera de las fórmulas comunes. Es importante la siguiente descripción de la Trinidad: «Aquel por quien la virtud de *Eloi Elemas Sabaoth*... (el Padre)... el que bajó al *Thiasterion* el 29 de Choiak (= 25 de Diciembre) y el que bajó al agua en figura de paloma».

El largo estudio que en esta obra se hace de la angeología es muy digna de que fuera leída por todos los teólogos. Su nombre, su clasificación, los cuatro grandes ángeles semejantes a los cuatro querubines que llevaban el trono de Dios, los siete arcángeles, los ángeles protectores, Miguel, Gabriel, los 24 ancianos, el ángel de la escatología, los ángeles ejecutores de la justicia, los demonios, Satanás y las bandas de demonios que le están sometidas, la acción contra los demonios, son temas que tal como están tratados en esta obra pueden ilustrar muchos puntos teológicos.

Más en relación con problemas puramente egiptológicos está la 2.^a parte del vol. III sobre los medios para el influjo mágico. Se aplican frecuentemente las leyes de magia simpática, por medio de animales, plantas, minerales. La *usia* es un medio de los más importantes: los cuerpos de los que han padecido muerte violenta no están tan muertos como los otros, sino que conservan en sí todavía cierta unión con el alma; pues estos cuerpos que los griegos llamaron *usia*, en manos de un mago, son un medio para ejercer grande influjo en el alma. Una muñeca puede ser un medio para apoderarse de aquel a quien representa. El poseer un nombre propio oculto, lo mismo. Las palabras difíciles y raras son de grande valor. La amenaza, la identificación con los dioses, las mil reglas del ritual, los amuletos, son otros tantos medios de dominar a las fuerzas superiores.

Termina esta última parte con un estudio sobre las diversas prácticas mágicas procurando distinguirlas de la medicina y de la religión. Recomendamos la obra no sólo a los amantes de los estudios coptos y egipcios, sino también a los teólogos, a los historiadores y a los curiosos.

SIRIA. — Los (1) Benedictinos de Montserrat son en extremo beneméritos,

(1) DOM L. PALACIOS, O. S. B. *Grammatica Syriaca* ad usum scholarum juxta ho-

no sólo por sus trabajos sobre la Sagrada Escritura, que dejan avergonzados a los restantes de la Península, sino también por su labor en pro del orientalismo y de la lingüística.

La hermosa lengua de S. Efrén y de otros centenares de escritores, ha sido favorecida con una obra que contribuirá grandemente a facilitar su estudio. El año pasado celebró la Abadía el nono centenario de su fundación y la presente obra será un gran monumento levantado a su memoria.

Sin duda la Gramática Siriaca de Dom L. Palacios es la que le conviene adoptar por texto a todo aquel que quiera estudiar dicha lengua por un método científico y poco costoso. Muchas de las razones que Dom L. Palacios alega para justificar la aparición de su obra las habíamos sentido también otros, cuando empezamos a estudiar la lengua con otros peores textos, a pesar de la ayuda inestimable del sabio profesor que nos la explicó.

En manos de todos anda la gran obra, también del monasterio de Montserrat, publicada hace poco por Dom B. Ubach, *Legisne Toram?* Pues el mismo método sigue la Gramática Siriaca. Es el método moderno de aprender lenguas, más práctico que teórico, gradual en sus ejercicios para irse familiarizando poco a poco con el vocabulario y con el texto.

No hay cosa que más canse en el estudio de las lenguas que la multitud de reglas que no se pueden entender y, una vez entendidas, se olvidan, hasta que no se las aprende de un modo vital en la práctica. La Gramática de Dom L. Palacios evita todos estos inconvenientes porque las reglas las hace ver más con ejemplos que con teorías. Sin embargo se ha de tener muy en cuenta que la práctica ha de ser ayudada con un buen resumen teórico que sirva de explicación; y esta es precisamente otra de las ventajas de la presente Gramática: que toda la teoría está expuesta con suma precisión y claridad, añadiendo, en muchos casos, preciosos esquemas que hacen ver de un vistazo toda la teoría.

En el vocabulario es donde tiene una de las grandes ventajas de claridad, por estar en orden rigurosamente alfabético, mientras que en otros diccionarios se agrupan las palabras por raíces. Y lo que con esto ha ganado en claridad no lo ha perdido en carácter científico, porque junto a cada palabra suele indicar su raíz. Para los que saben hebreo, que son la mayoría de los que empiezan a estudiar siriaco, constituye una grande ayuda el que ponga la palabra hebrea, pues con la simple comparación entre las dos lenguas puede el estudiante reconocer, en una gran mayoría de las palabras siriacas, las hebreas que él conoce ya.

La Crestomatía en este primer volumen es algo reducida, pero ya nos promete una bien amplia para el segundo, lo cual es muy de desear, ya que los textos siriacos, fuera de la Biblia, no son hoy tan fáciles de adquirir. Mil plácemes merece el autor y el monasterio de Montserrat por esta obra.

diernam rationem linguas tradendi concinnata. Vol. I: *Phonologia et Morphologia*. XII-244 págs. en 8.º Sumptibus Monasterii B. M. V. de Monteserrato 1931.

ARABIA. —El profesor Joseph Schacht ha contribuido al estudio de la religión del Islám estudiando las fuentes distintas del Corán (1).

La obra es algo distinta de lo que puede parecer por el título. No es un estudio sino una colección de textos. Ha sido una idea feliz la de reunir los principales documentos islámicos, fuera del Corán, en un solo libro; porque el Corán es bien accesible a todos y en todas las lenguas existen mejores o peores traducciones, pero los otros documentos no eran tan asequibles para la mayoría.

La obra no tiene pretensiones de ser absolutamente perfecta, pero sí se encuentran en ella seleccionados los documentos más importantes, de tal manera que aquí hay material para poder seguir el curso del desenvolvimiento de la religión en el Islám sunnita, desde su origen hasta el presente. Creo que es un buen servicio hecho a los estudiosos esta colección de textos árabes traducidos al alemán, que comprende textos de más de 60 autores, muchos de ellos desconocidos y difíciles de encontrar y la mayor parte sin una buena traducción. La distribución de los textos es por materias, en lo cual el orden y la división se prestan siempre a alguna oscuridad, pero ésta se puede subsanar gracias a los índices. Este orden además concuerda con el seguido por los manuales de la asignatura. Los capítulos en que se divide toda la materia son: la Tradición, la Ley Religiosa, el Dogma, la Mística, Ética y Piedad, los Reformadores y los Modernistas.

El capítulo primero sobre la Tradición comprende textos de las colecciones de al-Buhari, Muslim y an-Nawawi. Contiene temas tan importantes como el origen de la revelación, la fe, la ciencia religiosa, el paraíso, el diablo, la ascensión del Profeta, la prohibición de las imágenes, las señales del último día.

El capítulo sobre la ley religiosa lo integran un escrito de as-Safii sobre las fuentes de la ley religiosa y otro de al-Gazel tomado de *Kitab al-wagiz* (según la edición de El Cairo de 1317, *Kitab as-Salat*, cap. 4).

A la cabeza de los documentos sobre el dogma va la confesión de fe de Abu Hanifa según la antigua forma reconstruida por Wensinck. También son dignas de notarse las sentencias de Ahmad ibn Hanbal, el prototipo del antiguo creyente árabe que rechaza toda especulación dogmática. El texto está tomado de la colección Taimur Pascha en El Cairo. De los mismos sentimientos era Ahmad Gulam Halil que también entra en la presente obra. De un manuscrito de la misma colección de Taimur Pascha se sacan trozos que contienen las ideas de ibn Huzaima, representante de los antiguos antropomorfistas.

Como representante de las ideas de Mutazila va en primer lugar la doctrina de Ibrahim an-Nazzam según ibn ar-Rewendi, y luego extractos de la polémica de Iman al-Qasim con los Maniqueos; textos de Hasan ibn Jusuf sobre la justicia divina y otras diversas cuestiones; resumen de la doctrina de Mutazila sobre la unidad de Dios, por al-Asari. Las ideas de los contrarios

(1) JOSEPH SCHACHT, o. Professor an der Universität Freiburg. *Der Islam mit Abschluss des Qorans* (Religionsgeschichtliches Lesebuch in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von Alfred Bertholet) XII-196 págs. en 8.º Precio: 9,30 Marcos. Verlag von J. C. B. Mohr. Tübingen. 1931.

de Mutazila están representadas por el dogmático Abdallah ibn Kullab sobre los nombres y las propiedades de Dios; la confesión de fe de al-Asari. Siguen extractos de una obra dogmática de al-Bagdadi que tiende ya a la síntesis; y de otra de al-Gazel, en que el Dogma se compenetra con la Religión y la Ética, y por fin la confesión de fe de an-Nasafi, en quien el dogma está ya compenetrado con la Filosofía.

Los textos sobre Mística, Ética y Piedad, están sacados en su mayoría del *Recueil* de Massignons, a los que son añadidos grandes extractos de al-Hal-lag, al Gazel y al-Gili, mas otros de distintos autores.

El último lugar lo ocupan los Reformadores y los Modernistas. La distinción entre Reformadores y Modernistas es sólo relativa. Los primeros son los continuadores del antiguo tradicionalismo y tienen su principal representante en ibn-Taimija. Paralelo a este es as Sanani. De estos y de los representantes del movimiento de los Wahhabitas, se encuentran en la presente obra documentos para conocer los caracteres fundamentales.

En lo tocante a los Modernistas ofrece ante todo documentos para conocer sus orientaciones, en la India, en donde primero se señaló esta dirección. Para ello ofrece textos de Syed Ameer Ali y de Khuda Buckhsh. Luego la de Egipto, representada por Scheich Muhammad Abdu y otros, y por fin las de Turquía y demás corrientes europeo-islámicas.

Cierto, que algunos echarán de menos algunos textos que les convendrían, pero para dar una idea general del progreso en la religión islámica tenemos en la presente obra un buen suplemento al Corán.

JUDAISMO.—El P. Lagrange, incansable en laborar por la Iglesia, ha publicado una gran obra (1) que no dejará de leer absolutamente ninguno de los que quieran saber la posición que se debe tomar frente a los numerosos problemas que suscita el judaísmo. La obra versa sobre el antiguo, pero en ella se juzga también al nuevo. Habrá obras que posean un inventario más completo, de nombres o de hechos, pero obras llenas, por una parte, de vida y de animación, y por otra de copiosísima erudición bien digerida y ordenada en un sistema netamente católico e imparcial, sin escrúpulos ni ñoñeces, hay que venir a buscarlas en libros como este del P. Lagrange.

Téngase muy en cuenta que esta obra no es una historia más de los judíos, ni un catálogo de sus instituciones o de sus doctrinas; es algo más que eso: es un croquis orientador, dado por el gran maestro de la Escuela Bíblica en el mare magnum de oposiciones, escuelas, historias tendenciosas del judaísmo anterior y contemporáneo a Jesucristo. No es tratado de historia, no es tratado de doctrinas, es de una manera eminente las dos cosas; los hechos son como el marco histórico, y las doctrinas son enclavadas en él. «Hemos tratado, dice, de reproducir bastante historia para comprender el desenvolvimiento de las doctrinas, colocando los hechos y las ideas en un curso paralelo. Los hechos obran sobre las ideas; las ideas dan su alcance a los hechos. Si se les co-

(1) LAGRANGE (P. M. J.) *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Études Bibliques) XXVII-624 págs. en 8.º Gabalda. 1931. Precio: 100 francos.

loca en departamentos separados no se comprenden ni los unos ni las otras, sino que hay que ir siguiendo su desarrollo y su conexión en el curso de los tiempos» (p. VIII).

Y lo que hace falta asimismo notar muy bien, es que este libro es la introducción obligada al Nuevo Testamento. Jesucristo ha nacido, en cuanto hombre, de Israel. Sus discípulos también son todos judíos. Escuelas modernas, de las que tanto estudian la historia de las religiones, quieren ver en el Cristianismo una mezcla de paganismo con judaísmo. Pues la presente obra tiende directamente a refutar semejantes errores, estableciendo «la armonía del Cristianismo con la antigua alianza concedida a los judíos, en una revelación más completa y dirigida a todos los hombres» (p. X).

La obra está distribuida en cuatro partes: 1.^a Los datos antecedentes. 2.^a Los hechos y las doctrinas. 3.^a La situación del judaísmo antes de Jesucristo. 4.^a El judaísmo en Egipto.

La 1.^a parte sobre *Los datos antecedentes* se refiere a la fundación del judaísmo (o sea a los tiempos que precedieron a la restauración de Nehemías y Esdras) y a la religión griega. El capítulo primero hace un trazado de los hechos y de las ideas desde Moisés hasta Nehemías. Sería digno de que los manuales de historia sagrada lo tuvieran en cuenta o lo reprodujeran. ¡Qué bien ha sabido buscar los rasgos esenciales! El nombre de Jahvé, el pacto, el precepto de adorar a solo Jahvé, la prohibición de representarle en figura visible... estos son los gérmenes más fecundos de la revelación divina. La apología que hace de la ley moral y la prueba de su anterioridad a los profetas, son indicio del gran sentido crítico del P. Lagrange. El breve esquema de la historia de Israel hasta la destrucción de Jerusalén, el párrafo que dedica a la cautividad babilónica con el sugestivo título de *La preparación de las almas en Babilonia* y el que dedica a la vuelta de la cautividad, están escritos con tan hermosa orientación y con tal gracia, que vienen a ser de los capítulos más sugestivos, aunque no sean de los más capitales en la obra. No dejen de leer esto los que quieran, en pocas palabras, un buen resumen de la historia de Israel desde Moisés hasta la restauración de Nehemías. El capítulo que dedica a la religión helenística, como enemigo del Judaísmo, tiene el mérito especial de ser una mirada de conjunto a la religión griega desde sus orígenes, y según las diversas escuelas, hasta el período en que entró en lucha con el judaísmo. Aquí pone de relieve el P. Lagrange sus profundos conocimientos de la religión griega, sobre la cual ya ha escrito en diversas ocasiones.

La 2.^a parte que lleva por título *Los hechos y las doctrinas*, es la que mejor representa el carácter que hemos dicho que es propio de esta obra, y de ahí el título. Esos hechos son la historia del judaísmo desde los primeros tiempos en que entró en contacto con el helenismo hasta los últimos procuradores romanos. El primer capítulo titulado *Antíoco y los Macabeos* es una narración lisa de la penetración del helenismo entre los judíos, de donde resultó la lucha que culminó en la persecución de Antíoco. Los que quieran enterarse del contenido de los dos libros de los Macabeos comparados con la literatura profana, lean este capítulo. Preparado tan magnífico cuadro histórico ya puede emplazar en él las ideas como lo hace en el cap. IV dedicado a Daniel y en el cap. V dedicado a los apocalípticos. «En el momento en que la nación esta-

ba metida en la lucha suprema con Antíoco Epifanes, se dejó oír una voz venida del pasado, de los tiempos en que el imperio caldeo había sido reemplazado por los persas: es esta la voz del profeta Daniel...» La crítica considera el libro de Daniel como posterior al tiempo puramente profético (en el canon hebreo está entre los hagiógrafos) y como fundador de un gran género literario, el Apocalipsis. Hermoso capítulo es el V en que el P. Lagrange hace una introducción a los libros apocalípticos: sus propiedades literarias y sus doctrinas.

Otro cuadro histórico que es continuación del precedente: Jonathan, Simón, Juan Hircano. A esto junta un estudio detallado de los principales apocalípticos tratando de fijarles fecha aproximada. Se comprende aquí el libro de Henoch, el libro de los Jubileos, el Testamento de los doce patriarcas. Vuelve luego a la historia de los últimos Asmoneos, Aristóbulo, Alejandro Janneo, Alexandra, Aristóbulo II, Hircano II, sumo sacerdote, Antigono. Aquí tienen su lugar los Salmos de Salomón. Las esperanzas que los piadosos judíos tenían fundadas en los Asmoneos fueron fallidas. Una serie tan desconcertante de castigos como habían venido sobre Israel y sobre sus opresores hacía presentir la restauración que los profetas habían anunciado para después de los grandes juicios de Dios. Los intérpretes de esta lección y de estas esperanzas son los salmos de Salomón que consisten en gran parte en una explicación de los caminos de Dios a la luz de las doctrinas religiosas del nuevo partido de los Fariseos.

Hemos llegado a Herodes, esa tan gran figura de la historia que tan diversamente ha sido juzgada, ya desde sus mismos contemporáneos. El P. Lagrange hace un estudio nada menos que magistral. Empieza por las fuentes y habla de toda su vida: origen, principios de su reinado, apogeo, ocaso. Sin interrupción continúa la historia de los hijos de Herodes: la sucesión de Herodes, Arquelao ethnarca, la Judea y la Samaria, provincia romana, el empadronamiento, primera insurrección, los Zelotes, el régimen de los procuradores. Como apéndice da la lista, va una breve reseña de los legados de Augusto, gobernadores de la Siria, desde el año 27 antes de J. C. hasta el año 38 después de J. C. Terminado este tan grande estudio histórico, se vuelve de nuevo a las ideas en un capítulo tan expresivo como el XII: *La victoria de Dios sobre las potencias del mal, por medio del elegido de Dios, salvador de Israel*. Aquí comprende libros como la Asunción de Moisés, el libro de las Parábolas de Enoch y el libro de la Sabiduría de Henoch, dedicando un párrafo especial al origen y desenvolvimiento del gran Asistente, a quien dice que no se le puede confundir con el Mesías sino que será un personaje que no ha de entrar en escena hasta los últimos tiempos,

La tercera parte parece llevarse ella sola casi todo el título de la obra: «La situación del Judaísmo antes de Jesucristo». Sabemos que el tema de todo el libro es el de hechos y doctrinas; pues bien: de una manera parecida, la tercera parte se relaciona con la segunda y primera en cuanto que en la primera y segunda había hecho un trazado general de toda la historia del Judaísmo y ahora va a hacer el trazado general de las doctrinas. Para comprender bien las doctrinas hace la distribución en grupos, o sea en sectas (cap. XIII); después entra de lleno en las doctrinas principales (cap. XIV y XVI) dedicando

un capítulo a la cuestión importantísima de las influencias extrañas (cap. XV).

En otros libros de este mismo boletín se podrá notar la tendencia de los escritores judíos a reivindicar la memoria de la secta de los fariseos que tan mal parados quedan en los Evangelios. En el libro del P. Lagrange encontrará el lector un juicio imparcial de esta secta que no era un partido democrático opuesto al aristocrático de los Saduceos, ni era propiamente partido político, ni una escuela filosófica, sino un partido puramente religioso, una asociación para fomentar el estudio de la ley y su exacto cumplimiento. Los fariseos habían añadido a la Ley puntos nuevos, lo cual no sería reprehensible si no lo hubieran querido imponer con una autoridad que no tenían. El sábado, tal como ellos lo interpretaban con sus tradiciones, había llegado a ser ridículo porque prohibían hasta comer un huevo puesto en el día del sábado. Lo mismo hay que decir de la pureza legal y del pago de los diezmos. A propósito de los fariseos trata el P. Lagrange del Canon, de las Sinagogas, de las escuelas y el método, de la sucesión tradicional de los doctores.

Los Saduceos negaban todas las tradiciones farisaicas pero también negaban varios dogmas y en cierto modo los libros del Antiguo Testamento que son la Ley. A los Esenios, esa secta tan importante, que a pesar de no ser nombrada en el Nuevo Testamento, ha debido jugar un papel muy importante en los orígenes del Cristianismo, la dedica el P. Lagrange un estudio de conjunto perfectamente documentado. A estas tres sectas añade en apéndice un estudio sobre la secta de «La nueva alianza en el país de Damasco».

Magnífico estudio de síntesis es el del cap. XIV sobre *los grandes temas del Judaísmo en Judea antes de Jesucristo*. El Judaísmo de los últimos siglos antes de J. C., si se le quiere llamar Iglesia, con Bousset, se ha de entender esa palabra en un sentido vago. Más lo había sido en tiempos anteriores en que había más homogeneidad. La idea de la unidad de Dios no era solamente un dogma, era la base de su religión; no era el fruto de sus investigaciones filosóficas, sino «la médula de la revelación del Sinaí, el centro de unión de las tribus antiguas, el secreto de la perpetuidad del pueblo». El único inconveniente estaba en que «el Dios único era el Dios de los Judíos, y que no era posible reconocerle y darle culto más que haciéndose miembro de la nación que El había escogido para ser su pueblo». Cosa bien notable es que el pueblo escogido no haya tenido desde el principio ideas bien claras sobre la retribución en la otra vida y, con todo, es evidente que la revelación en este punto tardó bastante en llegar al último grado de progreso. La fe en la retribución, en la vida futura, se desarrolló por el sentimiento vivísimo de justicia. En los tiempos de Jesucristo ya era una doctrina establecida, aunque en muchos detalles como el de la resurrección de los malos o de los no israelitas había muchas divergencias. Los Saduceos, sin embargo, apesar de ser sacerdotes, no admitían este dogma. Las ideas del Mesías eran muchas, pero no hay que extrañarse de que no las hubieran sabido agrupar en una sola persona, porque esta síntesis estaba reservada para el tiempo de la perfecta revelación de la Santísima Trinidad, especialmente de la segunda persona, en sola la cual se puede comprender bien. Sobre este punto hace el P. Lagrange un tratado completo estudiando al Mesías en los escritos del Antiguo Testamento y en el tiempo que siguió a la victoria de los Macabeos: el Mesías en general,

el Siervo de Jahvé, el duelo de la casa de David (Zach., XII, 8-XIII, 1) el Hijo del hombre.

La conclusión del precedente estudio sobre las doctrinas principales del Judaísmo, es que éste había sufrido cierta evolución, o mejor dicho, se había estrechado respecto a las ideas del Antiguo Testamento. Bousset, y con él otros muchos, lo atribuyen a influencias extrañas. Por eso el P. Lagrange establece una cuestión especial (cap. XV) sobre estas influencias: el Irán, Babilonia, el Egipto, Grecia, la gnosis mandea.

El punto más esencial de las doctrinas del Judaísmo, que va adquiriendo grande actualidad entre los modernos escritores, es el que se refiere al carácter íntimo de la religión judía, si era una mística. En el Judaísmo la multitud de preceptos casuísticos ahogaba el espíritu de los antiguos profetas. En el Antiguo Testamento había un gran germen de vida mística que en el Nuevo se desarrolló; pero bajo el Judaísmo vivió atrofiado. Nadie deje de leer lo que el P. Lagrange dice bellísimamente sobre el Espíritu Santo, que no supieron los judíos concebir como animador íntimo de las almas, sobre la «Chekinah» que distaba infinito de la habitación de Dios en las almas, sobre la Palabra o Verbo, sobre los nombres de Dios y en particular sobre el nombre de Padre, sobre la oración, sobre el amor de Dios. Lean atentamente esto los que quieran saber qué es el Judaísmo y en qué se distingue del Cristianismo.

En las tres primeras partes de la obra ha estudiado el P. Lagrange el Judaísmo de Palestina. De todo el Judaísmo de la Diáspora el más conocido y el más importante es sin duda el de Egipto y más en concreto el de Alejandría. A éste, pues, dedica la 4.^a parte de su obra. Sin detenerse tanto en el orden de los hechos va más directamente a las ideas, objeto principal de su trabajo. Dedicar un capítulo a los orígenes de la Diáspora, otro a las tentativas de asimilación literaria, otro a la traducción de la Sagrada Escritura al griego, otro a la religión helenística en Egipto, otro a Filón.

Terminada la obra es lugar de preguntar por la conclusión general: el Cristianismo ¿ha salido del Judaísmo palestinese o alejandrino? Sin duda que hay que responder afirmativamente en lo que toca a la fe en un solo Dios remunerador del bien y del mal. ¿Pero en la fe en Jesucristo? Esto no. El Judaísmo existe aún y se distingue del Cristianismo precisamente por la negación de la fe en Jesucristo. Y esta distinción ha sido notada desde el primer día. Entonces, la fe en Jesucristo ¿ha salido del Antiguo Testamento? Responde el P. Lagrange que «por vía de pura interpretación literal» tampoco.

El Cristianismo no ha salido ni podía salir de la Revelación antigua por vía de pura interpretación racional. Mientras que S. Pablo ha interpretado el Antiguo Testamento por sí mismo y como fariseo, no ha sido más que fariseo. Para comprenderlo bien le ha hecho falta una nueva revelación, la de Jesucristo.

Esta es la gran obra del P. Lagrange. Para todos vale: para los especialistas por sus orientaciones originales y para todos los hombres cultos por la claridad y elegancia del lenguaje.

El rabino de París Julien Weill (1) ha contribuido, con una obrita muy condensada, a divulgar su propia religión. Es un manual, una obra de divulgación del judaísmo. No se trata del moderno ni del antiguo, sino de ambos: de los elementos esenciales que entraña esa religión. ¡Quince millones de judíos! Pero se ha de advertir que ya el mismo autor distingue entre el judaísmo creyente y práctico, al cual no pertenece más que una parte de esos millones, y el judaísmo en sentido lato integrado por todos aquellos que no se han separado formalmente, y experimentan aún la dulzura y la virtud de ciertos vínculos morales y religiosos. Sus características son su unidad y diversidad, sobre todo en materia religiosa, su pervivencia, no obstante las dificultades. Trasciende a la vida política y civil. Vive de la fe en el pasado y en el porvenir. Pide respeto para las demás religiones; nada de hostilidad.

Es una exposición de conjunto de la religión judía, hecha por uno de sus hijos que la ama. No tiene intenciones ofensivas para nadie, hay que reconocerlo, pero la intención apologetica gobierna toda la obra, en la elección de los aspectos más favorables, callando los contrarios y desfigurando, en no pocos casos, la verdad histórica. Se comprende que no podemos intentar en estas breves páginas una rectificación de tantas afirmaciones e insinuaciones como en el librito se contienen. La creemos interesante para conocer las opiniones que circulan dentro del judaísmo, porque el autor es de las grandes autoridades entre los judíos franceses.

De lleno entra en el boletín de judaísmo el anuario que desde 1924 indefectiblemente viene editando el *Hebrew Union College* de Cincinnati (2). Sus temas son también de Sagrada Escritura pero los preferidos son aquellos que se refieren al judaísmo propiamente tal, la historia judía, el Talmud, los grandes personajes modernos.

Los volúmenes VI y VII correspondientes a 1929 y 1930, son los que intentamos de un modo especial presentar. Encabeza el primer volumen un trabajo de Julián Morgestern sobre «las puertas de justicia» (*The gates of righteousness*). Lo estudia en los escritores cristianos medievales, en los escritores judíos y musulmanes de la misma época; en la literatura cristiana y rabínica primitiva, y en la Biblia. Tiene esta cuestión mucha relación con algunos pasajes de la Biblia. El pasaje de Ezequiel, 8, 16, en donde los adoradores del sol vuelven las espaldas al Templo y miran al Oriente, lo relaciona con la ceremonia de Succth, en que los sacerdotes por reacción contra la religión astral vuelven las espaldas al este y miran al templo. Las puertas eternas (Salmo 24, 7, 9), y las puertas de justicia (Salmo 118, 19 s.), son sencillamente denominaciones simbólicas de esta puerta del E. por donde había pasado la

(1) JULIEN WEILL. *Le Judaïsme*. 241 págs. en 16.º Librairie Felix Alcan. Boulevard Saint Germain, 108. Paris. 1931.

(2) *Hebrew Union College Annual*. Board of editors DAVID PHILIPSON, chairman, JACOB Z. LAUTERBACH, JULIAN MORGENSTERN, SCHELDON H. BLANK, secretary. Vol. VI, 350 págs. en 8.º 1929. Vol. VII, 577 págs. 1930. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, Pa.

Gloria de Jahvé. El autor nos pone bien de relieve la relación entre la liturgia y la tradición que supone haber en Jerusalén una maravillosa puerta dorada, y la verdad arqueológica. Sobre los fariseos y sus doctrinas (*The Pharisees and their teachings*) escribe Jacob Z. Lauterbach. Explica en qué consiste esta importantísima secta del Judaísmo, cuál era su actitud respecto de la Ley y la Tradición y cuáles sus ideas sobre Dios y sobre Israel. Tiene el autor mucha afición a los fariseos, pues dice que la hostilidad de los judíos para con Jesús, que narran todos los evangelistas, no se puede atribuir a los fariseos, cuyas doctrinas no les llevaban a ese extremo; lo que ocurrió fué, según él, que los evangelistas no distinguieron entre clases de judíos. De grande importancia para la historia del Cristianismo, del Judaísmo y de las antiguas herejías es conocer la reacción que las doctrinas de Marción encontraron entre los cristianos y los judíos. Sobre esto hace un largo estudio A. Marmorstein (*The background of the Haggadah*). Las opiniones que corrían entre los Arabes sobre la creación, son estudiadas por V. Aptowitzer, comparándolas con ciertas tradiciones que corrían entre los judíos (*Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien*). Al estudio de la historia de las Matemáticas contribuye Salomón Gandz, en lo tocante a las fuentes hebraicas y arábigas (*Studies in History of Mathematics from hebrew and Arabic sources*). Moses Gaster edita los fragmentos que ha podido recoger de una obra incompleta de Eliezer Crescas que vivía a fines del siglo XIII o principios del XIV. Consiste esta obra en una especie de concordancias para uso de los predicadores y exégetas del judaísmo, en que estaban recogidas las citas bíblicas en el Talmud y los Midrashim. Judah Moscato, nacido en Osimo cerca de Ancona en el Adriático, hacia la mitad del siglo XVI, fué uno de los rabinos que más influencia ejercieron en aquella región. Sus sermones los publica Israel Bettan (*The sermons of Judah Moscato*). Como homenaje a Mendelssohn en el segundo centenario de su nacimiento publica Henry Englander un estudio sobre su labor como traductor y exégeta (*Mendelssohn as translator and exegete*). Hace notar la grande semejanza entre su versión y la de Lutero. Hasta aquí el vol. VI, de 1929.

En el vol. VII, de 1930, escribe Moses Bottenwieser sobre el profeta Ezequiel, su fecha y su carácter (*The date and character of Ezequiel's Prophecies*). Dando por supuesta la falsedad de la opinión de Hölscher sobre la duplicidad de autores en la profecía de Jeremías, sostiene que todo el libro de Ezequiel ha sido escrito poco tiempo después de la destrucción de Jerusalén en 586. Los capítulos 40-48, que contienen la legislación ritual para el futuro Israel, llevan la fecha del año catorce después de la destrucción de Jerusalén; y el breve suplemento a las profecías contra Tiro y Sidón cap. 29, 17-21, datan del año dieciséis después del mismo acontecimiento, de tal manera, que parece segura la fecha de 570 como *terminus ad quem*. Julián Morgenstern había trabajado en volúmenes anteriores del Anuario para hacer una nueva disección en los relatos del Exodo, relativos a la Alianza entre Jahvé y su pueblo. Se había imaginado encontrar un documento Qenita (K), otro llamado *Covenant* (C) que representaría el libro de la *alianza*: libro original que habría servido de base al texto actual. Al presente entra de lleno en el estudio detallado de la sección legal, así como antes habló de la parte narrativa

(*The book of the Covenant. Part. II*). Sabido es las muchas palabras casi sinónimas que existen en hebreo para significar la Ley. La versión de los Setenta, que es bastante constante en el modo de traducir cada una de ellas, resulta interesante para explicar cómo interpretaron esos conceptos tan importantes en la legislación israelita. Sheldon H. Blank ha anotado con mucha paciencia esa correspondencia en los diversos lugares de la versión griega (*The LXX renderings of Old Testament terms for law*). José Reider escribe sobre el estado actual del criticismo del Antiguo Testamento: (*The present state of textual criticism of the Old Testament*). León Nemoy recoge las numerosas noticias que el maestro Karaíta, conocido con el nombre de al-Qirqisani, nos da sobre las sectas judías y el Cristianismo (*Al-Qirqisani's Account of the Jewish sects and Christianity*). De interés para los gramáticos es el artículo de Henry Englander (*Rashi's view of the weak, ע"י, and פ"ן roots*). Sobre la exégesis alemana en los primeros siglos de la edad media no se sabe todavía casi nada. Según Zunz, en el siglo XIV no se conocía en Alemania más que la Halakah y la Cábala. En el manuscrito *Reuchlin 8* de la biblioteca de Karlsruhe se conserva una colección de explicaciones exegeticas sobre una parte del Antiguo Testamento, escrito por un judío alemán en la primera mitad del siglo XIV. En esta colección poseemos un medio seguro para adquirir una idea de lo que era la exégesis bíblica de los judíos de Alemania en esta época. Es un Glosario judío-alemán del Antiguo Testamento a tres columnas, de las cuales la primera da la palabra del texto, la segunda la traducción alemana y la tercera una explicación hebrea. Esta tercera columna es objeto de un artículo de M. Ginsburger, *L' Exégèse biblique des juifs d'Allemagne au moyen âge*. Sobre los sermones del famoso predicador y gran maestro florentino Azariah Figo publica un estudio Israel Bettan (*The sermons of Azariah Figo*). Al estudio de la literatura judía ha contribuido considerablemente Simón Bernstein con la publicación, en su texto hebreo, de las 31 cartas, las únicas que tienen importancia histórica, del rabino y poeta italiano Mahalalel Halelujah (*The letters of Rabbi Mahalalel Halelujah of Ancona*). Van precedidas de un prólogo sobre la personalidad del autor. Por fin, Jacobo Rader Marcus publica la correspondencia particular de un judío alemán, el último del siglo XVIII y principios del XIX (*The love letters of Bendet Schottlaender*).

A los lectores españoles interesará de un modo especial la obra (1) de Karl Dreyer sobre Salomón ibn Gabirol (Avicebrón). Aspira a ser una contribución a la historia de la religión judía en la Edad Media, en aquella época en que bajo la dominación árabe se realiza en España un gran florecimiento de la ciencia, poesía y religión judía. Salomón ibn Gabirol ha sido bastante estudiado como filósofo (bajo el nombre de Avicebrón), como gramático, como exégeta, pero su actividad religiosa no ha sido tan estudiada. La presente

(1) KARL DREYER. *Die Religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gabirol*. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters. 158 págs. en 8.º 1930. Verlag Eduard Pfeiffer. Precio 9 marcos. Leipzig.

obra de Karl Deyer se fija sólo en este punto, ocupándose para ello de las poesías religiosas de Gabirol. Y ni siquiera aspira a ser completa, pues es tanta la materia que ofrece el gran pensador judío, que hay bastante materia para una obra limitándose a los puntos más salientes. Después de una introducción en que da una idea de los precursores y contemporáneos, divide la obra en cuatro partes que son otros tantos puntos de doctrina: I, Galut (Cautividad). II Mesías. III Pecado. IV Dios.

Un problema religioso de trascendental importancia era para Gabirol el problema del destierro (*Galut*). Lo mismo él que los demás de su raza vivían la vida del destierro. Esto les hacía reflexionar sobre el tema y buscar razones para explicar su significación providencial. En España, bajo los árabes, no tenían tantos motivos como en otras partes para añorar su patria, porque gozaban de favor y de la máxima libertad para ejercer su culto y vivir su vida propia. Pero unos espíritus religiosos que vivían de su Biblia y de su Talmud, no podían dejarse asimilar por el medio ambiente, aunque les fuera muy favorable; donde quiera que vivían, eran judíos y peregrinos. Lo mismo que si realmente hubiera vivido en un período de persecución, así habla Gabirol de los opresores y del oprimido, empleando expresiones como estas: Como un pájaro encarcelado en una jaula, así es la hija de Sión; es como un pajarillo en manos de un niño, que el niño se divierte con él, mas el pajarillo se queja y se lamenta; como una aveca caída del nido o pillada en la red; como la paloma caída con las alas cortadas. El destierro se les hacía mucho más doloroso pensando en Sión. La ciudad de sus padres estaba abandonada en manos de enemigos. El clásico en expresiones sentimentales sobre este punto es Jehuda-hal-Levi, pero tampoco faltan expresiones semejantes en Gabirol. Mi jardín, dice, está abandonado. Y desea volver «a ver la cara de la madre». La cuestión de cuándo habría de terminar el destierro les preocupaba profundamente. Según la Ley (Ex. 21, 2), al cabo de siete años todo esclavo debería obtener la libertad, ¡pero cuántas veces han pasado siete años sin que Israel se libre de las manos de sus opresores! Esto les llevó al pensamiento de que si padecían era por sus pecados, del pueblo o de particulares, y que la redención tenían que esperarla de la penitencia.

En el segundo capítulo son dignas de leerse las ideas que Karl Dreyer recoge con gran profusión sobre el mesianismo de Gabirol, que es el de su época: los conceptos generales que da sobre el Mesianismo (págs. 50-56), la época en que había de empezar la redención mesiánica, coincidiendo con el fin de la cautividad (págs. 56-57 y 58-62); la mesianología y la escatología (págs. 57-58); el mes (pág. 62); la esperanza de un fin repentino (pág. 63); la persona, los nombres, el origen davídico (págs. 64-77); los acontecimientos de los tiempos mesiánicos, los precursores del Mesías, el carácter [de los tiempos mesiánicos, la reunión de los dispersos, la restauración del templo y del culto (págs. 77-85).

El tercer capítulo de la doctrina religiosa de Gabirol, según Carl Dreyer, es el pecado. Se ha sostenido que la conciencia de pecado es un signo principalísimo de alto grado de religiosidad. Que un pensador como Gabirol, de profundos sentimientos religiosos, y familiarizado con la moral recta del Antiguo Testamento, dé mucha importancia a la idea de pecado, se comprende

sin dificultad. Junto con el concepto de pecado intervienen otras muchas ideas que están en estrecha conexión, como la de arrepentimiento, penitencia, gracia, muerte, juicio, infierno, paraíso.

La conciencia de pecado está bien clara en Gabirol: así de pecado personal, como del pueblo y de la humanidad en general; y esto a veces es llevado hasta la exageración de suponer que el hombre es todo pecado sin conservar parte sana.

Sobre la causa del pecado es interesante lo que dice sobre el determinismo. El poeta pone frente a frente el cuerpo (גוף) y el alma (נפש) echándose la culpa el uno al otro. Ambos comparecen delante del trono del juez para acusar el uno al otro y defenderse a sí mismos, apoyándose en acomodaciones de la Sagrada Escritura.

Además del alma y del cuerpo hay otro elemento que juega un importante papel en el problema de la culpabilidad: la inclinación o instinto (יצר), sobre el cual diserta Dreyer largamente tratando de precisar su naturaleza.

Del mismo modo prosigue explicando con grande riqueza de documentación las ideas de Gabirol sobre la confesión de los pecados, la penitencia, la relación entre la penitencia y la cautividad (Galut), la muerte y el juicio, el infierno, el paraíso, efectos de la penitencia en la vida.

El último capítulo se refiere a Dios. Los nombres de Dios en Gabirol son innumerables. Todos tienden a ayudarse unos a otros en la expresión de lo que es inefable y todos vienen a resultar completamente sinónimos. Por esto el autor no se extiende en este punto, que quizá nos hubiera interesado más de lo que se cree. En general sobre la Teología de Gabirol ha pecado el autor de demasiado breve. Sólo dedica algunos párrafos a la inmensidad y cognoscibilidad de Dios, en que sigue las corrientes comunes a los judíos y lo mismo a Dios como oidor de las oraciones y perdonador de pecados.

El carácter general de la obra es la buena lógica en las conclusiones y el orden en la exposición.

En (1) la historia del judaísmo ocupa un lugar muy importante el famoso Moisés Hayyim Luzzato, considerado como fundador de la moderna literatura hebrea. Fué un hombre que sobresalió grandemente entre los suyos. Su genio soñador le hizo llegar a considerarse a sí mismo como el Mesías llamado a salvar a su pueblo, pero sus planes fracasaron viniendo a terminar en un fin trágico. Mas si los planes no le resultaron como los tenía pensados, por otro camino llegó a immortalizarse, haciéndose sumamente benemérito en la literatura.

La obra contiene una introducción en que habla de modo muy sentimental sobre las persecuciones de los judíos en los tiempos de Luzzato. Lo restante se divide en dos partes: en la primera trata de la vida, que divide en tres capítulos: I, Niñez y juventud de Luzzato; II, Principio de la persecución de Luzzato; III, La crisis. Últimos años de Luzzato. La segunda parte habla de

(1) SIMON GINZBURG, PH. D. *The Life and Works of Moses Hayyim Luzzato*. VIII. 189 págs: en 8.º The Dropsie College for hebrew and cognate learning, Philadelphia 1931.

las obras: obras cabalísticas, obras rabínicas, obras filosóficas, dramas y poemas líricos, metro y estilo. A continuación pone la Bibliografía de Luzzato: las obras publicadas, que son muchas; las que están sin publicar que también son en número considerable; la literatura numerosa a que ha dado ocasión Luzzato; la influencia que ha ejercido en la literatura. Por fin, las últimas páginas se dedican a la publicación de los originales hebreos de numerosos documentos de Luzzato o referentes a él.

En (1) el número anterior de la revista, pág. 360 ss. hemos hablado largamente de la edición tercera de la Biblia Hebreaica, de la cual ha sido alma el P. Kahle, profesor del Seminario Oriental de la universidad de Bonn, principalmente por su obra *Masoreten des Westens*.

Desde hace tiempo, el sabio orientalista de Bonn se dedica a estudios de investigación sobre la historia del texto hebreo que han conducido a resultados muy positivos. Antes de él se conocían nombres, se conocían fechas, se conocían manuscritos y fragmentos, pero no se los sabía ordenar históricamente.

Su primer descubrimiento fué el de un manuscrito sobre los Hagiógrafos, representante genuino del texto occidental, sobre el cual trabajó en su tesis de licenciado, que apareció en 1902 con el título: «Der masoretische Text des Alten Testaments nach der überlieferung der babylonischen Jüden».

En 1913 apareció el libro «Masoreten des Ostens» en que Kahle daba noticia de más de sesenta manuscritos orientales y diversos fragmentos encontrados por él. Hoy el número de manuscritos orientales descubiertos por Kahle pasa de ciento. En 1928 publicó la lista de estos manuscritos en *Zeitschr. für alttest. wisschen.* con el título «Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien». En estas obras ha descubierto una familia de manuscritos que representan otra rama distinta de la tradición, tan digna de ser tenida en consideración como la occidental que es la que prevaleció. No es de menor mérito el haber descubierto a base de estos mismos manuscritos el desarrollo de la puntuación. El sistema más antiguo de puntuación que data del siglo séptimo es aún muy sencillo y no indica nada más que las vocales y éstas con solos seis signos. Las consecuencias importantísimas que de aquí se han seguido no son para enumerarlas en este lugar.

Después de haber estudiado Kahle el texto oriental dedicó su actividad al occidental. Fruto de sus trabajos es la grande obra *Masoreten des Westens*. También aquí conviene poner de relieve lo que la ciencia debe al profesor de Bonn. Se sabía ya antes confusamente que dentro del mismo texto occidental había variantes. Se citaban dos escuelas: la de ben-Ascher y la de ben-Naphthali. De el texto de ben-Naphtali no se sabía nada en concreto. Del de ben-Ascher se sabía que representaba la tradición de una familia muy acreditada

(1) KAHLE. *Masoreten des Westens*. I Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin, und 30 Lichtdrucktafeln. 1927. Precio: 14, 40 marcos. KAHLE. *Masoreten des Westens*. II Das palästinische Pentateuchtargum der Bibeltext des ben Naftali. Mit einem Beitrag von Dr. R. Edelman, und 16 Lichtdrucktafeln. 1930. Precio: 18 marcos. W. Kohlhammer. Stuttgart.

de Tiberiades, de la cual poseemos dos magníficos códices auténticos que han servido de norma durante muchas generaciones. Pero la tradición de ben-Ascher se oscureció en parte en los manuscritos posteriores y en las ediciones. Kahle ha logrado desvanecer todas las dudas sobre la autenticidad de los dos códices ben-Ascher, restableciéndolos en su puesto de honor como representantes de la tradición, antes que el texto de ben-Schaiim. A él se debe también el haber hallado manuscritos con el texto de ben-Naphtali, en donde se encuentra manifiestamente una tradición distinta de la de ben-Ascher. Se trata de un grupo de treinta y tres manuscritos existentes en New York, Cambridge, Oxford, Berlín, Hamburgo. Con esto queda bien fijada la existencia de dos tradiciones en Occidente, cuyas variantes resume Kahle en veintiún puntos. La de ben-Ascher la poseemos completamente pura en los dos manuscritos auténticos citados; y la de ben-Naphti no tan pura en los treinta y tres manuscritos que ninguno es el original del maestro.

La obra *Masoreten des Westens* tiene otro gran valor además de lo que dejamos indicado: el estudio y la publicación de manuscritos inéditos en donde se contienen las variantes de una nueva puntuación, cuyo descubrimiento se debe casi por completo a Kahle: la llamada puntuación palestinense a diferencia de la tiberiense y de la babilónica u oriental. Con la ayuda de estos documentos se puede seguir paso a paso el desarrollo de la puntuación palestinense. Esta es la más antigua y de la que han nacido las demás. Su modo de proceder era algo rudimentario: se escribían las vocales tales como sonaban en la pronunciación vulgar, sin formar un sistema consecuente. En cambio los tiberienses atendían menos a la pronunciación popular y se guiaban por sus reglas generales, viniendo a ser los verdaderos fundadores de la gramática hebrea. Estos son los puntos principales y los resultados de la obra *Masoreten des Westens*.—En cuanto al orden y distribución de la materia, trata en la parte I de los puntos siguientes: el Textus receptus del Antiguo Testamento y el Texto de ben-Ascher; los orígenes de la puntuación en Occidente; los masoretas de Tiberiades y su obra; antiguos manuscritos de la Biblia en la biblioteca pública de Leningrado; textos litúrgicos con puntuación palestinense, editados, traducidos y tratados en unión con el Dr. Israel Rabin. En la parte II empieza tratando del Targum palestinense del Pentateuco. Este Targum palestinense, que después fué substituído por el oficial de Onquelos, era casi desconocido y se dudaba hasta de su existencia. Kahle ha encontrado tres grandes fragmentos. Opina que este Targum está en muy estrecha relación con la versión siríaca de la Biblia llamada Peschitto. Después estudió la puntuación palestinense, analizando detalladamente los manuscritos y sacando las conclusiones, que ya dejamos indicadas. A continuación viene un estudio sobre el texto bíblico de ben-Naphtali, con la cooperación de Edelmänn. Las conclusiones más salientes de este trabajo también quedan atrás indicadas. La mayor parte de los dos volúmenes la ocupan los textos publicados y las fototipias. Al que quiera saber en qué consiste un trabajo de investigación, se le debe mostrar la obra *Masoreten des Westens*.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Poco después de ser publicada nuestra crónica anterior hemos recibido una amable y agradecida carta, de la que son estos substanciosos párrafos:

«Como lector asiduo de la revista LA CIENCIA TOMISTA, hace tiempo que me fijo en sus Crónicas de España, escritas por V. admirablemente, y por si en algo pudiera serle útil una advertencia imparcial, le dirijo la presente con la mejor buena intención.

En todas las Crónicas insiste V., con marcada deliberación, en afirmar que la ESENCIA del problema mundial, y en particular el que ahora agita las masas de España, es, ante todo y sobre todo, económico. Y a tal extremo llega V. en sus afirmaciones, que hasta en la quema de los conventos ha visto V., en primer plano, este aspecto material de la cuestión.

Creo firmemente. P. Gafo, que está V. en un grande error... El problema actual es mucho más serio y más grave y trascendente de lo que V. supone, porque ante todo y sobre todo, es problema religioso. El odio a Dios, imbuído en las juventudes por todas las escuelas agnósticas y racionalistas, es el que hoy se desborda en múltiples manifestaciones de la actual sociedad. Demos por supuesto que el problema económico quedara satisfactoriamente resuelto en el mundo, y, no lo dude, la guerra continuaría en toda su intensidad».

Como la carta viene firmada por «Un lector de LA CIENCIA TOMISTA», no nos queda otro recurso para contestarla que dedicarla algunas reflexiones en estas mismas columnas. El asunto, por grave y delicado, bien lo merece. Y no unas breves páginas, como serán las de ahora, sino todo un libro requiere este tema (si Dios nos da vida y salud, lo hemos de intentar) para dilucidarlo y ponderarlo convenientemente.

EL PROBLEMA RELIGIOSO Y EL FACTOR ECONÓMICO.	Y en efecto; veo, con una abundancia de luz que me subyuga, en la producción y entrecchoque de los fenómenos políticos, sociales y religiosos del mundo, de observación diaria, y particularmente en estos instantes de España, una influencia directa y aplastante del <i>factor económico</i> . Los grandes errores, por lo general, no son más que grandes verdades exage-
---	---

radas o encogidas por la propia pequeñez humana. Se llaman grandes errores no sólo los que niegan o adulteran verdades fundamentales, sino los que logran cautivar grandes masas de opinión. El gran error de Carlos Marx en su interpretación materialista o económica de la Historia y de la vida, que tiene contaminada gran parte de la sociedad moderna, no es más que la exageración o universalización de una verdad sencillísima, de sentido común, pero de extensión limitada, cual es la de que *el bienestar o malestar económico* de las personas y de las colectividades repercute con diversa tonalidad en todas las restantes manifestaciones de la vida, aun las más elevadas. Y tal vez la razón providencial de la aparición del error marxista (*opportet et haerese esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*, 1 ad Cor. XI, 19), fué para destacar con el necesario relieve esta tan sencilla como importante verdad, entonces un poco olvidada y hoy, por lo que se ve todavía, un tanto preterida por algunos.

Que el problema mundial, y, por lo tanto, el problema español, de fondo, es religioso, ¿quién lo duda? El problema religioso, intensa y extensamente, es el problema de toda la vida, de toda la Historia. Es la inquietud, la tragedia, de todos los pueblos y de la casi totalidad de los individuos. Resuelto él, aceptada y vivida la religión verdadera, el Cristianismo, sería la llana resolución de casi todos los demás problemas de la vida individual y colectiva. Su primacía absoluta es indiscutible para nosotros los católicos. Pero ¿por dónde se empieza? Dada la *apostasía general de las masas*, de las masas obreras industriales (no quiero generalizar demasiado), dado ese «odio a Dios», que se reconoce, mejor dicho, a los símbolos de Dios en el mundo, ¿no es un problema, aunque subordinado, interesante e importantísimo, porque viene a determinar una actitud práctica, indagar las causas inmediatas y permanentes de ese *fenómeno irreligioso* que reviste ahora tamañas dimensiones? ¡La psicología de la impiedad, de la heterodoxia!

Las causas de la impiedad, de la heterodoxia personales..., por lo general, son bastante conocidas; son tan antiguas como el mundo, y se han dado y se dan en todos los pueblos, en todas las religiones, en todas las escuelas y en todos los partidos. El entrar y salir es continuo. La impiedad anticristiana individual no nos interesa ahora. Pero ¿esa impiedad de las masas? ¿de dónde procede? Ese encrespamiento siniestro, ese rugido feroz de las multitudes que, no sólo se abstienen de toda práctica religiosa, sino que se levantan airadas y agresivas contra todo lo que ostenta este carácter, ¿qué motivaciones puede tener?

El «odio a Dios», las enseñanzas «agnósticas y racionalistas», «problema trascendente». Esto es, simplemente, esquivar, soslayar y aplazar el problema; es sumirlo y ocultarlo en el *misterio*, para dejar las cosas como están y narcotizar las voluntades de acción con inyecciones de fatalismo musulmán o maniqueo entremezcladas con unas gotas de providencialismo que quiere pasar por cristiano de lo más alquitarado y sublime, como el que ahora quiere escudarse o ampararse en las supuestas profecías de la Madre Rafols, que respetamos, pero de cuyo verdadero sentido nos permitimos dudar.

Problema *trascendente*. Pero ¿es que vamos a suponer que Dios quiere esa apostasía de las masas, y que en ella influye por la gracia y otros dones

sobrenaturales? Enseñanzas «agnósticas y racionalistas». Pero ¿no es Cicerón, que no fué ningún santo Padre, quien dijo que no había absurdo que no fuese ya enseñado por algún filósofo? ¿cómo es que la enseñanza de todos esos absurdos irreligiosos encuentra tan desmesurado eco en las muchedumbres contemporáneas? El «odio a Dios». Yo no concibo, no puedo concebir que nadie odie a Dios en su verdadera definición; lo concibo menos que el ateísmo absoluto. El que niega la existencia de Dios o le odia es que se ha formado un concepto equivocado de la Divinidad y de la religión, un concepto absurdo y monstruoso. ¿Cómo y por qué las muchedumbres de hoy, altas y bajas, se formaron ese concepto equivocado, deforme, de Dios y del Cristianismo?

Mucho antes de leer a Carlos Marx, hace bastantes años, tropezaron mis ojos inquietos con esta inspirada sentencia de los *Proverbios* (XXX, 8-9): *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria: Ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam: ¿Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei*. Que quiere decir: *No me des, Dios mío, ni mendiguez ni riquezas: dame solamente lo necesario para vivir: No sea que viéndome saciado de ellas, me vea impulsado a negarte y decir: ¿Quién es el Señor?, o bien acosado por la necesidad me lance a robar y a perjurar el Nombre de mi Dios*.

Este torrente de luz inundó mi alma y la llenó de claridades y de consuelos; había descubierto el secreto de los fenómenos políticos, sociales y religiosos que perturbaban y perturban la vida de los pueblos modernos. *Ni riquezas excesivas*, que sacian, hinchan y endurecen el corazón para que no ame a Dios ni al prójimo, *ni miseria desesperante*, que induce a blasfemar de Dios y de todo lo sagrado. Es el *Auream vitæ mediocritatem*, de Horacio; es el *Quæstus magnus, pietas cum sufficientia*, de S. Pablo, es, en una palabra, la *pobreza evangélica*, virtud general obligatoria para todos los cristianos, de Jesucristo.

He aquí toda la razón de ser de la *Acción Social*, de los *Sindicatos obreros*, y no precisamente por razón directa religiosa, como muchos la conciben, como una acción esencialmente religiosa de apostolado, llevados de un cierto *monoideismo* teológico, que reputo funesto, sino, simplemente, por redimir del hambre y la miseria a los pobres y desvalidos, oprimidos por los plutócratas y los epulones de todos los tiempos.

«Demos por supuesto, concluye nuestro comunicante, que el problema económico quedara satisfactoriamente resuelto en el mundo, y, no lo dude, la guerra continuaría en toda su intensidad». Hagamos la prueba.

Más que esta profecía, tan asoladora como gratuita, nos satisface la del salmo de David (XXI, 27): *Edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum qui requirunt eum: comerán los pobres y se saciarán y alabarán al Señor los que le buscan*. Demos primero de comer al hambriento y de beber al sediento, y vistamos al desnudo; demos a toda criatura humana *el pan nuestro de cada día*, por una distribución más justa y equitativa de las riquezas abundantísimas que Dios derramó en el mundo, vean los pobres y los trabajadores la Providencia de Dios convertida en justicia, no interceptada o adulterada por el capitalismo abusivo, y veremos cómo se cumplen las

promesas divinas y alaban a Dios los que ahora le blasfeman, y reina la paz en ósculo con la justicia. Sin esto, no; todo será inútil.

En términos más claros y concretos expresó este mismo pensamiento central una de las más grandes y apostólicas figuras del Episcopado católico en el siglo pasado, el Cardenal Manning, quien dijo en una ocasión solemne: «*No prediqueis el Evangelio a un estómago vacío, porque no os escuchará*». Y otro gran prelado norteamericano, Mons. Ireland, decía: «*No prediqueis con demasiada insistencia la virtud, a no ser que el ambiente en que esa pobre gente vive sea tal que la haga fácil y hacedera*». Es el mismo pensamiento de Santo Tomás en el *De Regimine Principum* (cap. XV, lib. I): «*Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur... aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet, corporaliu bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis*».

LOS ESTATUTOS.

La primera República española de 1873 cayó por un intento de desmembración de España por medio del *Cantonalismo* de que fué maestro el catalán y empedernido ideólogo D. Francisco Pi y Margall, el primer heterodoxo de algún fuste que apareció en nuestro mundo político.

Aquella indisciplina nacional que retrotraía a España al estado de las primitivas tribus celtíberas o a los *reinos de táifas* de nuestra Edad Media; aquella todavía más feroz indisciplina de los partidos republicanos de entonces, y la que, como consecuencia, amenazaba destruir nuestro Ejército, último baluarte del Poder público en toda sociedad medianamente constituida, provocaron aquel movimiento nacional y de fuerza que encarnó en el general Pavía, con la trágica anuencia de Castelar, aquel gran *lírico* de nuestra Historia, a su manera interpretada, y de las grandes ideas y sentimientos de la Humanidad, el cual, al verlos en peligro en aquella vorágine de pasiones republicanas desbordadas, dejó de ser republicano *eficiente* el 3 de enero de 1874 para todos los días de su vida.

El movimiento *cantonalista*, latente en España, como en casi todos los países de parecida formación histórica, como están latentes en el individuo todos los gérmenes de las pasiones, ha hecho su aparición ahora con todas las de la ley (y es ello un gran progreso) toda vez que la República, para triunfar, recogió todos los movimientos pasionales, fuesen o no legítimos, para encaramarse en el Poder. Decimos movimientos pasionales y no *racionales*, porque las masas, desgraciadamente, no discurren, sino que se mueven por impulsos imaginativos o por materiales intereses en que, sórdidamente, les acompañan los dirigentes.

Los pueblos, las masas populares tienden mecánicamente al bienestar físico; cuando no lo logran tan pronto o tan bien como lo desean bajo un régimen o unos gobernantes, tienden ciegamente a cambiar de régimen y gobernantes, sea innovando, sea restaurando o sea reformando lo más radicalmente posible todas las instituciones. La labor del *revolucionario* sin conciencia, del revolucionario pasional y a todo trance, es alentar esos impulsos, fomentar los *mitos* más sugestivos de futuras bienandanzas, fabricar problemas artificiales

que den visos de verosimilitud a los mayores absurdos. La labor del verdadero estadista, del político concienzudo es indagar *lo necesario* y prometer y realizar solamente *lo posible*.

Y así nos encontramos ahora con que la mayor parte de los problemas recogidos por los republicanos y planteados por el Gobierno de la República, tal como los formularan desde hace años los líderes de las multitudes inconscientes, son problemas artificiales y míticos, imposibles de realización. En cambio, los problemas concretos, de realización posible e inmedita que planteó la Dictadura: la *disciplina social*, la *Organización corporativa* de las industrias, el *Plan de Obras Públicas* para dar empleo al capital y al trabajo, etcétera, se abandonaron o deformaron, calificándolos de ruinosos para poder así justificar sus ataques al Gobierno derribado. Menos mal que, al afrontarse el tema de las famosas *responsabilidades*, hay barruntos de que van a aparecer *responsabilizados* los mismísimos *responsabilizadores*.

Y así nos encontramos también con que, el pueblo, cansado de esperar y de sufrir, y viendo que lo prometido no se cumple, se va divorciando de día en día del Gobierno, del Parlamento y de la República, para volver a soñar con otros regímenes o pasados o futuros, que se encargan de ensalzar nuevos agitadores. Y así siempre, sin que haya manera de ahincarse a las gentes en la explotación directa de las riquezas materiales y espirituales del país, dividiéndose entre todos la humilde e ingrata tarea de este apostolado. Todo se quiere hacer desde la Política, con gran aparato y cerca del Presupuesto.

Este problema de los *nacionalismos hispanos* y de los *Estatutos* de autonomía, es, en gran parte, un problema artificial. En cuanto a su origen o renacimiento entre nosotros a fines del pasado siglo, hay que buscarlo (téngase en cuenta que este fenómeno sociológico aparece en la periferia industrial y mercantil del Norte y Nordeste) en la pueril y orgullosa psicología del *nuevo rico*, que quiere desentenderse de la compañía del *pobre de hoy*, rico ayer, y en cuya *sociedad* (la Historia de España) se benefició ampliamente el primero. El nuevo rico quiere *blasones* para cubrir y dignificar sus *talegas*, y se adentra por la Historia y rebusca los momentos y los hechos más turbulentos e infelices, cuando España no había consolidado su unidad y su grandeza para lanzarse a la obra incomparable que dejó hecha en la Historia Universal y que le da una personalidad superior e inconfundible. Y con la ayuda de arqueólogos, archivistas, filólogos y fisiologistas se dan a la tarea de descubrir *hechos diferenciales*, iluminados con luces crepusculares de un cierto romanticismo poético y quejumbroso; todo lo cual es nada ante el torrente avasallador de la Vida, que jamás vuelve atrás, porque obedece a imperativos de un sistema de fuerzas espirituales que sobrepasan el pensar y querer de unos cuantos cerebros particularistas, por poderosos y honrados que se los suponga. En puridad, ¿cómo se forjó y consolidó la unidad nacional española, sino como se forjaron todas (Francia, Alemania, Inglaterra, etc.), por predominio de una tribu, de un pequeño estado feudal sobre los demás, y no pocas veces, por *apelación* de éstos a aquél en solicitud de intervención y arbitraje, ante las luchas intestinas de bandos y familias señoriales que se destrozaban mutuamente? Tratar de deshacer la Historia o de retrotraerla a edades ya pasadas, propugnando un *separatismo* o un *fuerrismo*, más o menos franco o atenuados, es una lo-

cura, una aberración de desesperados, o un *artilugio político* como tantos otros para explotar a la masa o a los Gobiernos de España.

Aunque creemos mucho en las obsesiones y locuras individuales y más aún en las colectivas, todavía nos inclinamos más, en este caso, en creer en los artificios y maniobras políticas. Prueba de esto último es, refiriéndonos a Cataluña y al Catalanismo, que durante mucho tiempo fué Cambó la última palabra del extremismo autonomista o separatista; participó aquel político del Gobierno de España, pudo plantear el asunto en sus verdaderos términos y renunció a ello, manifestándose en el Poder y en sus últimos libros, como el de *Por la Concordia*, tan español y tan enemigo del separatismo catalán como cualquier otro político del interior. En el entretanto surgen *Maciá y la Esquerra*; ocupan ahora el Poder, con el respaldo de las masas conglomeradas del proletariado barcelonés, y estamos viendo cómo ceden en sus pretensiones separatistas o nacionalistas, las cuales son recogidas, en el confusionismo más espantoso, por los grupos de *Nos altres sols*, el *Estat catalá*, etcétera. Algo parecido está ocurriendo en el País Vasco-Navarro. ¿Qué hay en el fondo de todo este tinglado aparatoso?

Cuando nadie, ni ahora ni antes, a partir de Maura, discute los verdaderos valores y los hechos diferenciales de las regiones, como el uso y fomento de las lenguas vernáculas; cuando nadie se opone en la política central a las más amplias autonomías, demandadas por la intensidad de vida de las regiones respectivas, pero de la vida actual, no de la que ya pasó, fuese o no fuese patriarcal y veneranda, ¿a qué viene todo ese estrépito y todo ese empeño en que a las regiones autonomistas se les reconozca la condición de *estados* o *naciones* (la vaga *personalidad* de que nos hablaba Cambó en un principio), como si con ello se pretendiese sentar una especie de *ley de divorcio*, por la que las regiones pudieran romper el vínculo con el Estado español, a capricho, en el momento que les pluguiese, que sería, no el momento de las prosperidades y de las ganancias comunes, sino el de las adversidades y las quiebras a que toda sociedad, grande o chica, está expuesta?

Esto lo está sintiendo España con toda claridad y con toda intensidad en lo íntimo de sus entrañas, y, por eso se levanta unánime, y pasando por encima de casi todos los artificiales partidos políticos, que empiezan a desmoronarse con diarias disidencias, trata de imponer su voluntad de Madre en nombre de la Vida que dió a sus hijas, pues son algo totalmente suyo. Se avecina una nueva lucha por la *integridad de la Patria*, y serán distintos los cuadros en que se van a distribuir las fuerzas de combate.

¿Qué hay, volvemos a preguntar, en el fondo de todo esto?

A nuestro juicio, dos cosas nada trascendentales ni recónditas; dos cosas bien concretas y bastante prosaicas: una, en las clases dirigentes, el afán de constituir pequeños Estados y Gobiernos, con sus respectivas *burocracias*, con el santo fin de *colocarse*, digámoslo en la prosa más casera y pedestre para que se entienda mejor; otra, en las clases inferiores, y que es prolongación de la primera, tratar de *excluir* de los oficios y profesiones a todos los que no son *naturales* del país regionalista respectivo.

Por eso, y nada más que por eso, se pone el *tope* de la lengua catalana o vascuence. Por eso se pone empeño en que la lengua vernácula respectiva

sea *oficial* o *cooficial*, de tal suerte que los que hayan de desempeñar *oficios* o *cargos* en las regiones autónomas, se vean *obligados* a ser políglotas, a aprender esas lenguas si quieren *vivir* en esos países. A eso se reducen todos los lirismos filológicos y todos los romanticismos históricos.

Prueba de ello es la relativa facilidad con que los autonomistas han cedido en la pretensa definición *historicista* de los gobiernos autonómicos, como puede apreciarse por los siguientes textos del *Estatuto Catalán*:

«*Proyecto del Estatuto Catalán*: Artículo 1.º—Cataluña es un Estado autónomo dentro de la República española. Los representantes en Cortes de la República serán elegidos de acuerdo con las leyes generales». «*Dictamen de la Comisión*: Artículo 1.º—Cataluña es una región autónoma de la República española. Sus representantes en Cortes serán elegidos de acuerdo con las leyes generales». «*Texto aprobado por las Cortes*: Artículo 1.º—Cataluña se constituye en región autónoma dentro del Estado español, con arreglo a la Constitución de la República y al presente Estatuto. Su organismo representativo es la Generalidad, y su territorio lo integran las provincias que lo forman en el momento de promulgarse el Estatuto».

En cuanto al contenido, ni el *Estatuto Catalán* parece haber tenido en cuenta para nada el *Código de los Usajes*, ni el del País Vasco aquellos decantados *Fueros*. Uno y otro se atemperan, con mayor o menor acierto, a la vida moderna, y esto constituye ya un grande progreso, porque deshace el *mito* construido por los eruditos y los arqueólogos, casi siempre fuera de camino.

En cambio, se mantiene inflexiblemente en ambos Estatutos el *tope* de la lengua. En el catalán, ya aprobado en su artículo 4.º, pasando por encima de todas las minorías de la Cámara, incluso el grupo de intelectuales (Unamuno, Ortega y Gasset, Sánchez Román, etc.), que tanto jalearon el problema catalán y la *cordialidad catalana*, hay esta cláusula que dice:

«Dentro del territorio catalán, los ciudadanos, cualquiera que sea su lengua materna, tendrán derecho a elegir el idioma oficial que prefieran en sus relaciones con los Tribunales, autoridades y funcionarios de todas clases, tanto de la Generalidad como de la República».

Es decir, que las autoridades y funcionarios todos se verán obligados a saber y entender el catalán desde el momento en que todo catalán tiene derecho a usar su idioma en la extensión que se indica.

Más terminante aún está el *Estatuto Vasco* en proyecto. En su artículo 13 dice entre otras cosas:

«Los habitantes de los territorios euskaldunes tendrán el derecho de emplear el euskera en los Tribunales de Justicia y ante los órganos de la Administración, dentro del País Vasco-Navarro... Los funcionarios, así administrativos como judiciales, que presten servicios en dichos territorios, deberán ser conocedores del euskera, exceptuándose los que estuvieran prestándole al tiempo de implantarse este Estatuto, a quienes les serán respetados su situación y los derechos que hubieren adquirido».

Como se ve, esto no es precisamente amor a la lengua, cuyo cultivo par-

ticular y literario no se impide, antes están en amplísima y protegida libertad para fomentarlo, sino amor a los cargos y una *xenofobia* aguda a todos los extraños y competidores. Generalizado esto a todas las regiones y provincias, tal vez no tendríamos muchas razones que oponer, aunque vemos con ello un desgraciado retorno a la antigua *servidumbre de la gleba*.

Por esas o por otras causas, el proyecto de *Estatuto Vasco* (en el que, fuera de lo apuntado, no vemos nada rechazable) ha sufrido un rudo golpe, al separarse por mayoría de Ayuntamientos Navarra de las tres provincias hermanas o semihermanas por superior influencia de la *Comunión Tradicionalista*.

Las razones *oficialmente* alegadas para esta retirada son dos: la primera es el «laicismo escandaloso» del nuevo proyecto de Estatuto, en comparación con el de Estella, de que hablaremos a su debido tiempo; la segunda, la defensa de «la unidad nacional, que en nada obsta dentro de nuestros principios a la realidad de las más amplias libertades regionales».

El *Tradicionalismo monárquico* levanta nuevamente la bandera de los *Fueros*.

En cuanto al carácter *laicista* que se atribuye al Estatuto (la invocación del motivo religioso para banderías políticas), el Obispado de Vitoria, con muy buen acuerdo y con fecha de 1 de junio, publicó una nota oficial contestando a las consultas de conciencia que se le habían hecho sobre licitud o ilicitud de votar dicho Estatuto. De ella reproducimos los siguientes párrafos que estimamos muy interesantes y que vienen a confirmar lo que tantas veces hemos enseñado sobre la conveniencia de no mezclar la religión en las cuestiones de orden puramente político. Dicen así:

«A preguntas que, en atención a nuestro cargo, se nos han hecho, de si es lícito votar el Estatuto Vasconavarro, por diversas entidades y personas, que quieren ajustar sus actos de la vida pública y privada a las normas de la moral católica, entendiendo que el votar dicho Estatuto no implica de suyo, ni en intención ni en eficacia, aprobación alguna de la Constitución española en lo que ésta tiene de contrario a la ley y derechos de Dios y de nuestra Santa Madre la Iglesia y al votarle se proponen obtener facultades y atribuciones ordenadas, según creen, a promover el bien espiritual y temporal del País, no podemos dejar de contestar, sin faltar al deber de nuestro cargo, de orientar las conciencias de los fieles en materia *religioso-moral* sobre todo cuando somos para ello requeridos alegando obscuridades y confusiones en ellas producidas por contrarias afirmaciones, pública y reiteradamente hechas en discursos y en la prensa.

En presencia de Dios Nuestro Señor que Nos ha de juzgar, y debidamente asesorados y autorizados, hemos de contestar a esa pregunta y sin género de duda contestamos, que, quienes con dicha intención y conciencia,—que son rectas y están fundadas en verdad—votaren el Estatuto Vasconavarro no tienen por ello pecado alguno, a pesar de que den por supuesto el hecho de la existencia de la actual Constitución laica española y de que no se consignen en el articulado del Estatuto más facultades y atribuciones que las que en él pueden constar con arreglo a dicha Constitución, cuyos laicismos están desgraciadamente en vigor, y no se hacen aquí ni viables, ni más eficaces para el mal por el voto y la implantación del mencionado Estatuto.

Que hemos, así mismo, de Nuestro deber,—en aras de la paz de nuestra conciencia y de la unión de los católicos diocesanos, en la profesión y defensa de una misma fe, y en la práctica de una misma moral—el rogarles, como por la presente les rogamos,

—y si menester fuera, les mandamos—, que se abstengan de toda discusión pública, oral o escrita acerca de la *licitud* o ilicitud de dicho voto, cuestión sagrada que sólo a la Iglesia compete resolver y en la que no pueden ser dejadas las conciencias de los fieles a merced de lo que, en uno y otro sentido, pudieran decirles, como hasta el presente les han dicho, oradores seculares y articulistas de periódicos, y cuya bondad y recta intención Nos complacemos en alabar.

¿Qué sucederá? No somos nada optimistas.

Téngase en cuenta un hecho en que no han pensado nunca lo bastante las llamadas derechas de antes ni, desgraciadamente, las de ahora, con haberse ampliado el radio de las mismas.

La actual situación ha sido creada por las masas obreras organizadas de las que se valieron para subir los actuales gobernantes. En sus manos están como armas formidables, en Madrid, el *Partido Socialista* y la *Unión General de Trabajadores*; en Barcelona, el conglomerado de la *Confederación Nacional del Trabajo*. Mientras las llamadas derechas no tengan en sus manos armas parecidas, tristemente le aseguramos, jamás levantarán cabeza.

¿Qué sucedería, si, apretado el Gobierno, entregase en Madrid el Poder a la Casa del Pueblo o a los Comunistas y en Barcelona a la Confederación?

Este es el fruto de grandes descuidos, de grandes errores y de grandes abandonos.

LA ACCIÓN CATÓLICA.

Terminábamos nuestra crónica anterior con la noticia de haber sido nombrado *Consiliario general de la Acción Católica* el Ilmo. Sr. D. Juan B. Luis Pérez, Obispo de Oviedo, noticia que ha sido universalmente bien recibida y elogiosamente comentada por la Prensa católica.

Este solo hecho indicaba que se iba a variar notablemente la estructura, la orientación y las normas concretas de la precitada *Acción Católica*, tal como se venía desenvolviendo en España en medio de un confusionismo que casi la anulaba por completo. Dentro de un centralismo toledano, que si no fuese excesivamente exagerado no habría por qué modificar, existía una enorme e incoherente multiplicidad de organizaciones que, por llamarse todas *católicas*, hacían imposible la comprensión de lo que es la *Acción Católica pura*, sin aditamentos de orden político y económico social, tal como la define y la quiere el Papa, porque sólo así puede *unificar* todas las actividades de los católicos y marchar sin embarazo a un rendimiento eficaz. Y en aquel bosquejo inextricable de entidades e instituciones que se creían sagradas, intangibles, poco menos que de derecho divino, por haberse investido y cubierto a sí mismas arrogantemente con el sobrenombre de *católicas*, se perdían los impulsos de arriba y las iniciativas de abajo, y lo que debiera ser *acción directa* sobre la realidad viva de las muchedumbres abandonadas espiritual y materialmente, se gastaba estérilmente en *templar gaitas*, en concertar intereses, no siempre *espirituales*, de dirigentes y directivas; en arreglar, desarreglar, hacer y deshacer *capillitas*, cubriendo aquel horrendo hervidero de vanidades y sórdidos intereses con vistosas fastuosidades que sonaban a hueco.

Con la clara visión de la realidad que distingue al Sr. Nuncio, avalada por

el acierto con que durante más de un año de tragedia espiritual ha sabido mantener las relaciones posibles entre la Iglesia y el Estado, sin llegar a una ruptura que sería funestísima para todos, el representante de Su Santidad ha emprendido la tarea delicadísima, pero inaplazable, de reorganizar la *Acción Católica* sobre el pie y las normas claras que demandan las circunstancias.

Es de esperar que los católicos, por muy aferrados que se hallen a sus *capillitas* y a sus miras particulares, no ofrezcan más resistencias que los *tenores*, *payasos* o *jabalíes* con los que ha habido que lidiar en lo que llevamos de República.

Primicias concisas y bien perfiladas de lo que ha de ser en lo sucesivo, y mientras otras circunstancias no pidan otra cosa, la *Acción Católica*, son las contenidas en la *Carta* que el Sr. Nuncio dirigió al Sr. Obispo de Oviedo, con motivo de su nombramiento de Consiliario general, y que hace poco publicó la Prensa.

Por su gran importancia, y por lo mismo que aún la Prensa católica no le ha dedicado los debidos comentarios (Dios quiera que no sea para embrollarla o tergiversarla), vamos a reproducirla aquí íntegramente, como homenaje a la misma y como testimonio de que LA CIENCIA TOMISTA se adhiere incondicionalmente a ella, con tanto mayor fervor y entusiasmo cuanto que coincide con la apreciación que desde hace tantos años veníamos exponiendo sobre estos problemas religiosos, sociales y políticos.

Nada tiene de extraño (y esto lo decimos para aquellos espíritus, muy abundantes entre nosotros, que no quisieran mudanza ninguna en la Iglesia, como en las costumbres o en los cachivaches de su casa, llegada cierta edad), que la Iglesia varíe en sus formas y maneras de adaptación al medio, fuera de lo que es dogmático o de moral ya definida. No andan lejos del espíritu protestante los que, adoptando un criterio que les parece austeramente *integralista* o *tradicionalista*, se encierran y abroquelan en los textos *pasados*, y no tienen en cuenta el Magisterio *viviente* de la Iglesia, que se encarna en la sucesión de los Romanos Pontífices y en los documentos que van dictando en consonancia con las nuevas necesidades y modalidades de los tiempos. No deben explicarse los textos de León XIII por los de Pío IX, y los de Pío XI por los de Pío X, con el achaque de que no pueden estar en contradicción, sino que han de explicarse y aquilatarse o preterirse los de los más antiguos por los de los más cercanos a nosotros y al ambiente en que vivimos: *distingue tempora et concordabis jura*.

He aquí la carta del Sr. Nuncio al Sr. Obispo de Oviedo:

•Mi venerado Sr. Obispo: Los reverendísimos Metropolitano españoles, de acuerdo con la Santa Sede, han resuelto *reorganizar la Acción Católica española y darle nueva forma y nuevas orientaciones* en armonía con las exigencias del momento presente y con las normas dadas por la misma Santa Sede para la mayor eficacia de tan importante factor de apostolado religioso y social.

Como principio general, se adopta la organización de la Acción Católica en la forma por el Santo Padre indicada y en otras partes felizmente aplicada, a base de *cuatro grandes sectores: hombres, mujeres, juventud de varones y juventud femenina*; y se establece la *cuidadosa distinción entre las obras de Acción Católica propiamente*

dicha y las de carácter social, económico y profesional, que pertenecerán a la Acción Católica en calidad de adheridas.

La alta dirección de la Acción Católica española estará a cargo de los reverendísimos Metropolitanos españoles, representados habitualmente por una Comisión permanente compuesta por los eminentísimos señores Cardenales, a los cuales han sido ocasionalmente añadidos el excelentísimo señor Patriarca de las Indias y el excelentísimo señor Arzobispo de Valladolid.

Llevará la dirección efectiva una *Junta Central* residente en Madrid. Para el cargo de Consiliario General de la Acción Católica en España, los reverendísimos Metropolitanos han tenido a bien elegir, con el beneplácito de Su Santidad el Papa Pío XI, a V. E. R., en la seguridad de que sus altas dotes de particular competencia e iluminado celo, su acendrado amor a la Acción Católica y su bien acreditada experiencia pastoral ofrecen al venerable Episcopado, al Clero secular y regular y al pueblo de esta católica nación la más firme garantía de éxito, y de que la reorganización de un apostolado tan necesario como importante para el porvenir religioso de España, aunaré alrededor de la Santa Iglesia todas las voluntades y toda la cooperación de sus amados hijos, siempre dóciles y siempre fieles a los llamamientos de Nuestro Señor Jesucristo y de su Vicario, encaminados al soberano y sublime objeto de la preservación, formación y salud de las almas.

Confiado en que por su ejemplar espíritu de abnegación, y por el anhelo que en todas las cosas le empuja, de promover la mayor gloria de Dios, V. E. aceptará tan honrosa designación, y proporcionará a la Santa y gloriosa Iglesia de España el provecho espiritual que el Supremo Pontífice por la Acción Católica espera, me complazco en ofrecerle mis más sinceras felicitaciones y me honro en reiterarme, con los sentimientos de la más alta estima de V. E. R., affmo. s. s., FEDERICO, Arzobispo de Lepanto, N. A.º

En esta sintética y luminosa *Carta* hay tres cosas fundamentales: *Primera*, la afirmación de que se va a la reorganización de la *Acción Católica* con *nueva forma y nuevas orientaciones*, para que no nos atiborren con textos muy respetables, pero que respondían a *otras formas y otras orientaciones* que fué y es preciso modificar; *segunda*, que sólo se reconocen como de *Acción Católica* las *cuatro* organizaciones que se mencionan: *Hombres católicos, Mujeres católicas, Juventudes masculinas y Juventudes femeninas*; es decir, que el adjetivo *católico* va anejo a las *personas*, que son los únicos sujetos de fe y de buenas obras, y no a las profesiones, a los oficios y a las múltiples modalidades de la vida ciudadana, y *tercera*, que *se establece la cuidadosa distinción entre las obras de Acción Católica y las de carácter social, económico y profesional*.

La indistinción de estas últimas, que ahora se corrige definitivamente, fué, a nuestro juicio, la principal causa de que no existiese entre nosotros verdadera y pujante Acción Católica, que habría de formar *hombres* (y no muñecos) de robusta conciencia, plenos de fe, de cultura religiosa y de buenas costumbres públicas y privadas (la mejor y más auténtica *confesionalidad*), ni organizaciones sociales y económicas de número, de empuje y de verdadera eficiencia.

LA UNIÓN DE LOS CATÓLICOS. Depejado así el camino, creemos relativamente fácil de realizar lo que desde hace más de un siglo fué la cuadratura del círculo para la Iglesia y para todos los elementos de orden de España: *la unión de los católicos*.

Para muchos, la unión de los católicos era una perogrullada. Los católicos, por el mero hecho de serlo, están siempre unidos por la misma fe, la misma moral, los mismos sacramentos y la misma disciplina. Quien se aparte de esto en lo más mínimo, está fuera de la Iglesia, *está excomulgado*, si bien esta declaración compete sola y exclusivamente a la Iglesia. Sin duda porque esto es tan claro y evidente, y porque los ataques a la Iglesia venían y vienen de la *política*, pretendían muchísimos *unir* a los católicos en el terreno de la política. Y aquí surgían las grandes dificultades; aquí se presentaba el gran escollo en que todo tropezaba. La política, fuera de aquellos grandes principios que se derivan lógicamente y necesariamente de la moral dogmática y del derecho natural y que todo católico debe sostener y defender, se actúa en la práctica de la vida por medio de los *partidos* y agrupaciones que se proponen ocupar el Poder para llevar al Gobierno sus peculiares soluciones a los distintos problemas de la vida pública.

Ahora bien; ¿es posible, es lícito, es necesario obligar a todos los católicos a pensar y obrar de la misma manera, *unidos*, sobre estos problemas concretos y sus soluciones, aunque en aquéllos y en éstas vaya lo relativo a la defensa política que haya de hacerse de la religión y de la Iglesia?

De ninguna manera. Porque cada partido o agrupación política integrado o integrada por católicos pretenden defender los intereses de la religión y de la Iglesia sólo y exclusivamente a través de su peculiar *ideología* sobre *forma de gobierno*, sobre *centralismo* o *autonomismo*, sobre *aristocracia* o *democracia*, sobre *obrerismo* o *patronalismo*, etc., etc.; y si quieren y propugnan la *unión de todos los católicos* es a condición de que todos ingresen en su partido, que consideran como el mejor, como el único *católico*, habiéndose propasado alguno de ellos a calificarse oficialmente de tal, teniendo por menos católicos o por sospechosos y vitandos a todos los demás. ¿Unión? Imposible. Antes con los extremos contrarios, como algunas veces ha sucedido.

De aquí la terminante y reiterada afirmación que se vió obligado a hacer León XIII de que la Iglesia no está ligada a ningún partido ni forma determinada de gobierno, porque con todos y con todas es compatible y puede desenvolver su vida, con un mínimo de libertad, y aun dentro de una tiranía que jamás podrá igualar a la del Imperio romano, en que la Iglesia nació y echó los fundamentos de su triunfo y de su gran fecundidad. Aún más; vista por todos, y singularmente por los Romanos Pontífices, la imposibilidad de poner de acuerdo a los *políticos católicos* de los distintos países sobre lo que, con gran impropiedad, se quiso llamar *política católica*, fué como surgió la idea, que ha venido acentuándose, de que la Iglesia prescindía en absoluto de los *partidos políticos*, se defendía por sí misma con sus propias actividades y las de los fieles que prestasen su colaboración *apolítica* a las órdenes inmediatas de los Prelados y en un terreno predominantemente *espiritual*, cultural y benéfico, de penetración pacífica *en todos los medios*, mientras, por otro lado, permite, todavía más, estimula a que los ciudadanos se organicen por sí mismos en agrupaciones políticas y sociales en orden al bien común y con entera libertad, siempre y cuando se respeten los principios doctrinales del Cristianismo y no se ponga obstáculo al libre desenvolvimiento de la Iglesia.

Tal es el hondo sentido de la *Acción Católica*. Y sólo en ella ha de ser po-

sible la unión sincera y fecunda de todos los católicos. Porque esa *unión* no ha de buscarse en la fe, que ya se supone, ni en el plano de los programas políticos y sociales, que todos son opinables y discutibles, sino *en las obras de bondad* que sugiera y dirija la misma Iglesia en cumplimiento de su misión, que es su mejor defensa. Por eso habrá de llegar el momento en que ciertas obras buenas, o, por lo menos, *el modo* de hacerlas, les sean prohibidas por la Iglesia a los partidos políticos que quieren pasar por *católicos*. Sabemos, por ejemplo, que un Prelado español ha prohibido a una agrupación política *enseñar el catecismo*. ¡Qué escándalo, dirán algunos lectores, haciendo tanta falta la intensa enseñanza de la doctrina cristiana! Pero, guardad, hermanos, que mayor escándalo sería que, al abrigo y bajo el pretexto de enseñar catecismo religioso, se enseñase también catecismo político, todo lo lícito, todo lo excelente que sea, pero que es ajeno totalmente a la religión cristiana.

Otro ejemplo público de cómo se van orientando las cosas en esta delicadísima materia es el que tan acertadamente nos da el Sr. Obispo de Barcelona por el reciente decreto que vemos en el *Boletín Oficial del Obispado*, que juzgamos digno de ser reproducido y dice así:

«Por nuestro presente decreto prohibimos a todos los clérigos sometidos a nuestra jurisdicción:

Primero. Entrar en los llamados círculos políticos, excepto cuando se trate de sacerdotes que de Nos obtengan por escrito licencia para disertar en los mencionados locales sobre materias religiosas, morales y sociales, y esto solamente cuando vayan a ejercer ese ministerio.

Segundo. Asistir a las reuniones vulgarmente llamadas mítines, o bien a conferencias de partidos políticos, cualquiera que sea el lugar en que se celebren.

Tercero. Hablar públicamente de asuntos que fomenten las fracciones políticas y dividan el espíritu de los católicos, como asimismo escribir principalmente en los periódicos sobre estas materias, aun cuando se trate de clérigos, tanto seculares como regulares, que hayan obtenido de su ordinario la licencia de que habla el canon 1.386 del Código de Derecho canónico. Finalmente, procuren los sacerdotes, cuando aconsejen a seglares en materia política religiosa, tener presentes las normas últimamente publicadas por el Episcopado español y dirigirlos según ellas».

¡Ojalá que este decreto se extendiese a toda España; más aún, que se hubiese dictado antes de nuestras primeras guerras civiles!

Por lo que se refiere a los asuntos sociales y obreros en que también aparecían bastante divididos los católicos, hemos de consignar con gran satisfacción que en el *Círculo de Estudios* de *El Debate* se discutieron importantísimas ponencias en los últimos meses, llegándose a conclusiones de verdadero acierto y amplitud. Fué unánime la apreciación de que los Sindicatos obreros deben prescindir en adelante del título de *católicos* y de *Consiliarios*.

En la última sesión, celebrada el 23 de junio, se aprobó por mayoría de votos, de los 42 asistentes, esta proposición:

«Los Sindicatos Profesionales respetan las actividades del espíritu y, preferentemente, las creencias religiosas, la constitución de la familia y los principios universales de la moral cristiana».

Con esto y entre las fuerzas y elementos representativos que en el Círculo actuaron, queda zanjada la batallona cuestión de la *confesionalidad* en las Obras sociales.

También van muy adelantados los preparativos para la celebración de la *Semana Social de España* que pronto se anunciará para el próximo otoño.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, junio de 1932.

NECROLOGÍA.

Un cablegrama de Manila nos comunica la tristísima noticia del fallecimiento del Padre Marín-Sola. Aunque las pérdidas a distancia parecen menos pérdidas, esta desaparición tan inesperada nos ha dejado del todo consternados. Y no es que ignorásemos el peligroso estado de salud en que se encontraba desde algún tiempo, el ilustre finado; mas el cariño nos hacía vivir en la ilusión de que el cielo conservaría aún por muchos años tan preciosa vida. Hay hombres que parece que no debieran morir, y precisamente ellos son los que primero se van. Mueren los genios, los héroes y los santos; y el buen P. Marín ha muerto también, aunque para pasar a mejor vida, como piadosamente podemos juzgar; y muere cuando aún no contaba 59 años de vida y tanto de él podía esperarse.

Conocen suficientemente los lectores de nuestra Revista al P. Marín, para poder medir la magnitud de la pérdida irreparable que nos aflige. El nombre del gran teólogo dominico es inseparable del de LA CIENCIA TOMISTA, en la que publicó sus mejores trabajos. Juntos han vivido y luchado largos años por la causa del tomismo, y comunes han sido también sus pruebas y sus triunfos. En esta breve noticia necrológica nos limitaremos a presentar en sus grandes rasgos la fisonomía *intelectual* del insigne profesor de Friburgo. No pretendemos escribir su historia ni hacer el panegírico de su vida ni de su doctrina, sino depositar con cariño una flor sobre su tumba.

En España y más aún en el extranjero, era conocido el P. Marín-Sola como un gran teólogo de raza, émulo de los grandes tomistas de nuestra edad de oro. Desde sus primeros estudios en la Orden dió muestras inequívocas de su preclaro ingenio y de su vocación teológica. Dotado de una percepción verdaderamente genial, parecía tener intuición de las cosas. Enfocaba con gran rapidez el punto formal de las cuestiones, sorprendiendo con facilidad los puntos flacos de ciertas soluciones débiles o sofisticas. A tan singular penetración unía una memoria felicísima y sorprendente fuerza de asimilación. Fué siempre un formidable trabajador intelectual, muy avaro del tiempo, llegando a adquirir una cultura teológica que sin temor a caer en la exageración, nos atrevemos a calificar de *asombrosa*. Poseía también en sumo grado un maravilloso don de adaptación, que le permitía, valiéndose de ejemplos sencillos, poner al alcance de todos las cuestiones más difíciles. Nada, pues, tiene de extraño que su enseñanza fuera siempre brillantísima, lo mismo en el Colegio

de San Juan de Letrán, de Manila, que en nuestras casas de Estudios de Avila y Rosaryville y en las Universidades Católicas de Sto. Tomás, de Manila, Notre Dame (Estados Unidos) y de Friburgo (Suiza).

En esta última especialmente su fama llegó en ocasiones a alcanzar las proporciones de una verdadera apoteosis. Curso hubo en que fué menester cambiar tres veces de clase, siendo difícil encontrar local suficiente para contener aquella multitud de alumnos que se apiñaba para escuchar en un silencio lleno de entusiasmo y admiración la palabra tan competente y autorizada del insigne profesor español, sus explicaciones siempre sugestivas y luminosas, aun cuando tocaba los más difíciles problemas del Dogma Católico y de la Filosofía Primera. La misma pronunciación del latín «a la española», su potente voz y su tono doctoral le daban no sé qué aire lleno de majestad y de grandeza.

Amaba la juventud escolar, de la que siempre hablaba con cariño. Era gran Maestro y experimentado iniciador; y nunca aquella célebre Universidad de Friburgo, verdadero alcázar de la ortodoxia católica en aquel hermoso país de mayoría protestante, había conocido tantos alumnos en la Facultad de Teología.

Como escritor, el P. Marín no poseía brillantes dotes literarias; pero se distinguió por la claridad y transparencia de estilo y por una singular fuerza de expresión, que nacía del vigor mismo del pensamiento. Desde joven se dió a conocer en Filipinas como polemista temible por sus originales artículos, publicados en el diario católico *Libertas*; mas la obra que en el mundo de las letras inmortalizó su nombre, fué «La Evolución Homogénea del Dogma Católico», considerada por muchos escritores españoles y extranjeros como el mejor estudio teológico del siglo XX, y que es, a no dudarlo, uno de los más insignes monumentos levantados en los tiempos modernos por el humano ingenio en honor de la Reina de las Ciencias. Con dialéctica férrea y erudición incomparable, el P. Marín disipa confusiones seculares y rectifica opiniones, dando al difícilísimo problema de la homogeneidad del Dogma Católico y su evolución en el curso de los siglos una solución que, con rara conformidad, la inmensa mayoría de teólogos y de escuelas han considerado como definitiva. Es una obra verdaderamente magistral, que forma época en la Historia de la Teología y basta para inmortalizar no sólo un nombre, sino una Escuela y una Institución.

Desde que en 1911 apareció en esta Revista el primer artículo sobre la *Homogeneidad de la Doctrina Católica* hasta 1923, en que se publicó toda la obra en la Biblioteca de Tomistas Españoles de Valencia, los trabajos del P. Marín han sido leídos en todas partes con interés siempre creciente, no obstante estar escritos en español. La edición francesa, publicada en 1924 en Friburgo con notables adiciones y una nueva sección sobre la vía afectiva (Chap. IV. Section VI) divulgó por doquier el nombre del ilustre dominico y mereció de la prensa extranjera, católica y heterodoxa, unánimes aplausos. Una gran revista francesa y franciscana, pudo escribir: «L'unanimité es presque entière pour y trouver la solution d'un problème angoissant: l'évolution du dogme». (Etudes Franciscaines, mars-avril, 1925, pág. 220).

Publicó también en el «Divus Thomas» de Friburgo (Janvier 1915, pág.

40-63), un breve pero muy notable estudio sobre la reviviscencia de los sacramentos al mismo tiempo que inauguraba en LA CIENCIA TOMISTA una nueva serie de artículos titulados «El sistema tomista sobre la moción divina». Desde largos años le venía preocupando esta difícil cuestión sobre la que había adquirido una imponente documentación, no sólo de Sto. Tomás, que parecía tener al dedillo en sus dos Sumas, Sentencias, Cuestiones Disputadas, Quodlibetos, Comentarios teológicos y escriturísticos, etc., sino de todos los grandes teólogos de las diversas escuelas que intervinieron en este tan debatido problema de la gracia, desde los grandes comentaristas clásicos de Sto. Tomás hasta el P. Del Prado, pasando por multitud de autores, raros unos y totalmente desconocidos otros, que con labor paciente había ido leyendo y anotando en diversas Bibliotecas nacionales y extranjeras. Realmente ante aquellos miles y miles de notas sacaba uno la impresión de que aquel hombre lo había leído todo.

Apenas pudo el Padre Marín dar a la stampa en esta Revista las primicias de tan magna obra. Los primeros artículos causaron gran revuelo entre los teólogos de la escuela tomista no menos que de la molinista. Propugnaba el autor, dentro de la ortodoxia tomista, ciertas innovaciones accidentales que algunos estimaron peligrosas.

Culminaba su fama de teólogo y profesor, cuando tuvo que abandonar la cátedra de Friburgo. Continuos achaques minaron poco a poco su salud en España. Trasladado a la Universidad de Manila, y nombrado decano de la Facultad de Teología y profesor de Dogma, después de diversas intervenciones quirúrgicas terminó sus días en la paz del Señor en aquellos claustros venerandos donde había iniciado el vuelo majestuoso de su genio y donde vino a morir, después de recorrer triunfante el cielo de los dos mundos: Europa y América.

Era el P. Marín la personificación clásica del teólogo español y tomista; de recio temple navarro, noblote, hidalgo y sencillo, siempre caballero, más sólido y profundo que brillante y artista, enemigo de exhibiciones y amante acérrimo del retiro. Vivía totalmente entregado a sus libros, abismado y como perdido en las grandes especulaciones teológicas. Fué siempre religioso modelo, muy iniciado en los grandes secretos de la vida interior, de la que tan magistralmente nos habla en las Secciones V y VI del capítulo IV de «La Evolución Homogénea del Dogma Católico», que nos consta leía el Padre Arinterro con verdadera fruición. Su sólida piedad se basaba en la meditación de los grandes misterios del Dogma y de la Moral evangélicas, sin sentimentalismos vagos e imitaciones exóticas tan reñidas con la sinceridad de su carácter. Era una gigante figura, siempre serena y admirablemente equilibrada, que se imponía y hacía amar por doquiera no menos por la elevación de su inteligencia que por su noble corazón. Fué grande en el triunfo y mayor en la adversidad, permaneciendo siempre excelente amigo, tan leal como sincero.

En América, lo mismo que en Filipinas, Suiza y España, pasaron por sus manos los principales asuntos de las curias episcopales donde residía. Viajó y observó mucho, llegando a adquirir un singular don de consejo y notable competencia en asuntos jurídicos y económicos.

Lloran su muerte la Orden Dominicana, la escuela tomista y la teología

católica, que han perdido una de sus más preclaras lumbreras. Llórale también la inmensa pléyade de discípulos formados en sus aulas; y llórale de modo especial la Universidad de Friburgo, donde culminó su gloria. Durante muchos años ha sido sin duda alguna, con el Padre Arintero, el teólogo español más conocido, leído y admirado en el extranjero. Con él parece que ha desaparecido toda una generación de gloria.

Nació el Padre Marin en Carcar, Navarra, el 22 de noviembre 1873. A los quince años de edad tomó el hábito de la Orden de Predicadores en el Convento de Sto. Domingo de Ocaña (Toledo), donde el día 10 de diciembre hizo la profesión religiosa. Terminados con brillantez sus estudios de Filosofía y Teología, embarcó con rumbo a Filipinas en 1897. En Manila se ordenó de Sacerdote, siendo destinado a la Provincia de Cagayán, como socio del párroco de Amulung. Allí le sorprendió la revolución filipina del 1898. Fué hecho prisionero, sufriendo indecibles angustias y enfermedades, que pusieron en peligro su vida y quebrantaron notablemente su salud. En 1900 regresó a Manila y fué nombrado profesor del Colegio de San Juan de Letrán, cargo que desempeñó durante seis años con indiscutible éxito. Entonces empezó en «Libertas» una brillantísima serie de artículos polémicos y doctrinales que le hicieron muy nombrado en aquellas Islas. Efecto de los malos tratamientos del cautiverio, su salud ofreció serios temores, por lo que los Superiores le trasladaron a España, nombrándole profesor de Teología en el Colegio de Sto. Tomás de Avila. En 1908 regresó de nuevo a Manila y, obtenido el título de Doctor en Teología, comenzó a enseñar en la Universidad de Sto. Tomás, simultaneando la enseñanza oral con la dirección del «Libertas», en cuyas columnas prosiguió sus valientes campañas de antaño. De nuevo fué asignado al Colegio de Sto. Tomás de Avila; y en 1911, al fundarse el Colegio de Rosaryville en los Estados Unidos, se le nombró profesor de Teología en aquel Colegio. Permaneció dos años en la Universidad Católica de Notre Dame (Indiana), perfeccionándose en el inglés y regentando algunas clases con aplauso de todos. En 1917 esta célebre Universidad le concedió el título de Doctor en Leyes, *honoris causa*. Desde 1918 hasta el 1927 fué profesor de Dogma en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Los seis últimos años de su vida los pasó, con salud muy precaria, en diversas casas de España y Filipinas, donde ha fallecido.

Descanse en paz el alma del ilustre finado y quiera la Providencia, siempre fecunda, que de su tumba recién abierta broten nuevas flores, que la acción de los hombres y de las estaciones no marchiten para que así tenga la escuela tomista en España teólogos que sepan marcar a la Teología los senderos que debe recorrer. Una oración por el alma del gran teólogo.

FR. TOMÁS TASCÓN, O. P.

Avila, Colegio de Sto. Tomás, Junio 1932.

BIBLIOGRAFIA

Hermann GUNKEL.—**Die Psalmen übersetzt und erklärt.** XVI-639 en 8.º
Precio: 20,70 marcos. Encuadernado 23. Göttingen. 1926.

Hermann GUNKEL.—**Einleitung in die Psalmen.** 1. Hälfte p. 1-176 en 8.º
Precio: 5 marcos. Göttingen. 1928. Vandenhoeck et Ruprecht.

Hermann Gunkel ha venido trabajando desde hace mucho tiempo sobre el Salterio en revistas, monografías, artículos, y al fin aparece la Traducción y Comentario. Muchos puntos de vista nos separan de Gunkel, pero no por eso hemos de ocultar las grandes ventajas que reconocemos en el presente Comentario e Introducción a los Salmos. En crítica y erudición no es inferior a ninguno de los comentarios modernos, y sin embargo es muy distinto del criticismo moderno. Creo que de todos los Comentarios que están fuera de nuestro campo es el que más se nos acerca y el que con más fruto leerían nuestros exégetas.

Confiesa el autor que en los últimos decenios no se ha sido justo con el Salterio. Se le ha pospuesto a los libros proféticos por el hecho de que por éstos se siente fluir más vivamente la corriente religiosa. Después de Wellhausen, toda la atención se fijó en los profetas y demás libros, cuya fecha era más fácil de comprobar, abandonando el estudio de los salmos que presentaban más dificultades, y relegándolos sin motivo a fechas muy posteriores. Y si fueron objeto de estudio, este estudio era únicamente de crítica y gramática seca, sin penetrar en el fondo religioso y en las bellezas poéticas. El Comentario de Gunkel significa una valiente reacción: ha reivindicado la venerable antigüedad de los Salmos y ha estudiado el contenido teológico-religioso y práctico del libro más espiritual del Antiguo Testamento.

«Mi intención, dice, ha sido, lo mismo en este libro que en el anterior (*Ausgewählten Psalmen* 1904, 4.ª ed. 1917) hacer hablar en nuestro lenguaje estas antiguas poesías. No he querido ser más que boca de los antiguos tiempos: aquellos sentimientos que la antigüedad abrigaba en lo más profundo de su corazón son los que yo he querido presentar a los modernos con las palabras de nuestro propio lenguaje... no puedo ocultar mi persuasión que en este libro, aunque no en todos los lugares, resuenan campanas de la eternidad, cuyo sonido llega hasta nosotros sin extinguirse nunca... y yo no hubiera podido nunca escribir este Comentario, si no hubiera sido por la fuerza de esta convicción».

Estas palabras del autor indican el noble espíritu que informa todo el Comentario. Es gramatical y crítico, como los demás modernos, tanto que ha recogido todas las investigaciones hechas por sus antecesores, de un modo particularísimo desde el 1850 en donde empieza la generación de Ewald, Hitzig, Hupfeld, Olshausen. Pero no se ha quedado en la corteza, sino que ha tratado de penetrar en la médula, desentrañando

el sentido teológico de los textos. Como, además, el Comentario es fruto del trabajo de muchos años, resulta muy completo y en cuanto cabe perfecto; de tal manera que su aceptación ha sido grande así entre los críticos como entre los teólogos. Este es el principio general. Otros principios característicos, que son como los medios de su realización, véanse en la reseña que a continuación hacemos de la Introducción (Einkleitung, etc.)

El Comentario ha adoptado una distribución de la materia que resulta muy práctica. Ante todo va la traducción, que sin dejar de ser literal, tiene muy en cuenta la corrección del lenguaje. El comentario procede versículo por versículo, pero con gran acierto lo ha distribuido en dos partes. La primera es muy amena y de fácil lectura, pues dejando las palabras, va explicando la doctrina (sin abandonar el orden de los versículos), la cual será la única que leerán muchos a quienes no interesan las cuestiones gramaticales. La otra es crítica destinada más bien a los especialistas, aunque es verdad que no aspira a agotar la materia en cuestiones de lexicografía y gramática. En la crítica textual es algo más pródigo y es necesario que el lector tenga siempre en cuenta que las correcciones que propone no pasan de ser puras conjeturas.

Pero digamos algo de la Introducción. Hermann Gunkel busca fundamento a su sistema de interpretación, que desde ahora reconocemos como el más objetivo, en la raíz misma de las dificultades del Salterio, que es sin duda el libro más difícil del Antiguo Testamento. 1.º La primera dificultad está en el estilo particular de la poesía hebrea: pensamientos profundos sin el orden y concatenación lógica propia de los griegos. 2.º Toda poesía, y en particular la de los Salmos, busca por su propia naturaleza expresiones indeterminadas, al contrario del lenguaje prosaico y científico que trata de expresar la realidad tal como es. 3.º La pasión israelita que es tan grande, se desborda y no repara en expresiones que la moderna exégesis, excesivamente sobria, no quiere comprender y desfigura a su capricho. 4.º También es grande dificultad la que resulta del uso de los tiempos que como es sabido son imprecisos y no se sabe en muchos casos si se trata de una queja por una tribulación presente o de una acción de gracias. 5.º Los Salmos son muy breves: lo cual es una dificultad, porque si fueran largos, unas partes aclararían las otras. 6.º Nos faltan noticias del autor, del objeto de las circunstancias, etc. 7.º El estado del texto también contribuye a la dificultad, pues líneas enteras quedan sin sentido. 8.º Por fin la mayor dificultad, y sin la cual las otras serían de mucha menos consideración, es que los Salmos no están agrupados según un principio intrínseco. Hay, por excepción, algunos pequeños grupos de Salmos homogéneos, pero en general están en gran desorden. No se puede, pues, argüir de la proximidad de dos Salmos que tengan un sentido semejante. Pues bien, es un principio fundamental de la ciencia que una cosa aislada no se la puede explicar más que comparándola con otras semejantes. El oficio principal, por consiguiente, del exégeta, será luchar contra esta dificultad, tratando de sacar a los Salmos de ese aislamiento en que se encuentran. Para esto hace falta buscar las relaciones que existen entre unos y otros, reduciéndolos a grupos homogéneos y comparándolos con otros textos de profetas, libros históricos o libros ajenos a la Biblia.

El primer paso que hay que dar para esto consiste en echar una ojeada sobre todo el material que nos podría servir para ese oficio. Lo primero es el Salterio mismo, cuyos Salmos agrupados se darán luz unos a otros. Pero como el Salterio sólo no ha de bastar, hace falta recoger los lugares paralelos en los demás libros de la Sagrada Escritura. Así por ejemplo el cántico de Moisés (Ex. 15) que es el prototipo de los Salmos, el cántico de Ana (1 Sam. 2), etc. El libro de Job, aunque no es de la escuela de los salmistas, pero en casos particulares se expresa con Salmos. Los profetas son en su origen una cosa muy distinta de los salmistas, pero en muchos casos les ha sido preciso pedir a éstos prestada su lira para expresar de un modo sentimental sus ideas e influirlas eficazmente en el pueblo. El autor acude también como a una fuente ri-

quísima a la literatura asirio-babilónica y egipcia. También en estos pueblos había Salmos y trataban temas parecidos a los que tratan los Salmos canónicos. Su comparación puede darnos grandes luces. ¿Hemos de mirar con prevención este estudio comparativo de los Salmos sagrados con los Salmos profanos? De ninguna manera. Y la prueba la tenemos viviente en el comentario de Gunkel. La comparación con los Salmos egipcios y asirio-babilónicos le ha ayudado a señalar los diversos grupos de Salmos y a interpretar el sentido de ciertas expresiones y formas literarias. Y además ha sacado dos cosas que nadie discutirá su importancia: una prueba evidente de la antigüedad de la *Salmodia* israelita contra las tesis críticas reinantes que relegaban el salterio entero a los tiempos posteriores a la cautividad, y una convicción de la superioridad de los Salmos canónicos sobre los profanos, por el espíritu superior que en ellos se revela.

La división de los Salmos en grupos parece prestarse a arbitrariedades y por eso es importante ver si se encuentra un fundamento objetivo a la división. Opina Gunkel que pues se trata de producciones literarias, lo primero que se ha de averiguar para proceder con fundamento son los géneros literarios o poéticos. Con sólo conocer un poco la historia de la literatura de Israel se ve cuál puede ser la idea directriz en este problema. Toda la poesía lírica de los pueblos que no han llegado a un alto grado de cultura está en relación de dependencia con las diversas circunstancias de la vida: de esas circunstancias nacen y en ellas tienen su asiento; no se escriben poesías para trasladarlas al papel. Un himno triunfal se compuso para cantarlo a la vuelta del ejército victorioso; un canto fúnebre para ser cantado junto al ataúd del difunto. Así, pues, los géneros poéticos podemos suponer que responden a las diversas circunstancias de la vida y por ellas se han de especificar y dividir.

Pues ¿en qué circunstancias de la vida de Israel hemos de colocar los Salmos? Es cosa evidente que una buena parte de ellos han nacido destinados al culto. En los tiempos posteriores no hay duda que a ese fin han sido dedicados como lo indican los títulos de los Salmos. Pero también se puede probar lo mismo de los tiempos anteriores. Eso explica la grande semejanza de unos salmos con otros y la frecuente ausencia del «yo» y de todo lo que es personal para dar lugar a la comunidad que es la que habla. Sin embargo no se ha de sostener que todos hayan sido destinados al culto, porque son distintos los géneros literarios.

El método que a Gunkel ha parecido y es el más objetivo, consiste en fijar primeramente aquellas categorías más claras y más definidas, reuniendo en ellas todos aquellos salmos en que no cabe duda ninguna. En cada una de estas categorías generales procura resumir los caracteres comunes: los pensamientos, la forma literaria (fijándose sobre todo en el principio y el fin), el léxico favorito.

Reconoce cuatro grandes grupos que llama «himnos», «lamentaciones de la comunidad», «lamentaciones del particular», «cantos de acción de gracias del particular». A cada uno de estos cuatro grandes grupos se juntan como apéndice otros que son afines y secundarios.

Dentro de cada una de estas grandes categorías admite una división muy importante por los motivos diversos en que cada salmo se inspira. Esta agrupación por los motivos añade grande claridad a los textos oscuros, pues ya no son únicamente dos formas literarias iguales las que se comparan y se ilustran mutuamente sino dos situaciones idénticas.

Estos son, pues, los principios generales de la Introducción a los Salmos de Hermann Gunkel: reducirlos a grupos y dentro de cada grupo reunir aquellos que tienen el mismo motivo. La ventaja principal, que es la claridad que resulta de la comparación, es evidente. Pero no se ha de despreciar otra consecuencia importantísima para nosotros: que divididos en categorías de muy diversa especie cesa la razón principal

en que se fundaban los críticos al suponer que todos ellos respondían a escuelas bien conocidas de época muy tardía.

El hecho de que todavía no ha aparecido la segunda parte de la Introducción y en la primera sólo trata en particular de algunos grupos de Salmos, no nos permite dar un juicio definitivo sobre su teoría, aunque hasta ahora nos parece muy fundada. Y aunque no nos lo pareciera tanto, por lo menos prácticamente, hasta que aparezca otra teoría mejor, creemos muy conveniente que se la siga. Véase, por ejemplo, el estudio de conjunto que hace de los «himnos». El solo vale por un comentario.

Reune todas las fórmulas con que estos himnos empiezan y aquéllas con que acaban, y las palabras dominantes que son las más expresivas y como la síntesis de todo el salmo; resume metódicamente los diversos temas tratados en los himnos, los cuales coordina hermosamente entre sí y reduce a una idea primordial. Los importantísimos salmos 2, 18, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132, 144, qué claridad reciben agrupados bajo el título de «Salmos reales» (Königspsalmen)! ¡Qué ridículas aparecen las tentativas de muchos críticos de ver en estos salmos a los príncipes y tiranos Asmoneos! Nadie caiga, sin embargo, en el error de que aprobamos todo lo que dice Gunkel. Aprobamos lo bien que ha enfocado la crítica de los hipercríticos, aunque en otras cosas son separan muchas diferencias.

Si ahora, después de esta breve idea de la Introducción volvemos al Comentario, hemos de decir que estos principios han sido aplicados de un modo consecuente y con los mejores resultados.

El exégeta católico encontrará aquí un riquísimo material. Sin mucho trabajo podrá corregir las discrepancias provenientes de una ideología algo distinta.

FR. B. CELADA.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (1). Fascículos 23, ἀγγέλλω-αἰτέω. Precio en subscripción, 2,90 marcos. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart 1932.

Una idea general de este diccionario ya la hemos dado; y en los siguientes boletines se entrará más a fondo en su contenido doctrinal. Ahora sólo nos corresponde hacer una breve descripción para que nuestros lectores se den cuenta de la marcha regular de este importante diccionario. En el fascículo segundo merece notarse el detenido estudio que se hace del *Angel* en Grecia y en el Helenismo, en el Antiguo Testamento, en el judaísmo, en el Nuevo Testamento. Pero más importante es todavía el artículo dedicado a la palabra ἅγιος. El primero que, según los documentos que poseemos, hizo uso de esta palabra, fué Herodoto. Se estudia la palabra correspondiente en hebreo y sobre todo el concepto, en el tiempo anterior a los profetas, en los profetas, en el tiempo posterior a la cautividad, en Filón y Josefo, en el judaísmo rabínico. En el Nuevo Testamento se dedica un artículo a la santidad de Dios, otro a la de Jesucristo, otro a la del Espíritu Santo, otro a la de la Iglesia, otro a la vida santa de los cristianos, otro al de la Iglesia triunfante. En el fascículo tercero se destacan el artículo referente a *Adán*: cómo es tipo de Cristo, origen de esta idea, parentesco corporal, fraternidad espiritual; el artículo sobre ἁδής entre los griegos, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; el de ἄδικος con sus derivados y semejantes.

FR. B. CELADA.

(1) Véase LA CIENCIA TOMISTA, Mayo-Junio 1932, p. 384.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. *El Psalteri*, I. Psalms I-LXXII per Dom Bonaventura UBACH. Monestir de Montserrat 1932.

No podemos esperar hasta otro boletín para dar cuenta a nuestros lectores del nuevo volumen con que los infatigables benedictinos de Monserrat han enriquecido su colección y la literatura católica. El estudio a fondo de este primer volumen de comentarios a los Salmos lo reservamos para más tarde, aunque los libros que merecen grandes alabanzas en pocas palabras se pueden reseñar. He repasado toda la obra; buena parte de ella la he estudiado con grande detención haciendo comparación con otros comentarios modernos y la impresión ha sido excelente. Es obra de mucho trabajo, de mucha erudición y sobre todo de un hermosísimo criterio. No creo que pueda hacer competencia a este comentario ninguno de los que corren entre nosotros. Dios dé salud al P. Dom Buenaventura Ubach para continuar una obra de tanta importancia para la Exégesis católica.

FE. B. CELADA.

Taionis et Isidori nova fragmenta et opera. Edidit et illustravit Eduard ANSPACH (Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas. «Centro de Estudios Históricos»: *Textos latinos de la Edad Media Española, Sección tercera: Varia, I*). 1 vol. 8.º, VIII-184 págs. 12 ptas., 1930. Junta para ampliación de Estudios, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

El «Centro de Estudios Históricos» de Madrid, que con admirable entusiasmo y competencia viene llevando a cabo tantas obras meritísimas de técnica, crítica e investigación fecunda, ha publicado en esta última temporada, fragmentos nuevos y obras hasta el presente olvidadas, pertenecientes a Tajón y a San Isidoro. El Doctor Eduardo Anspach, el que prepara una edición crítica y completa de las obras de San Isidoro para el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum* de Viena, gustó de ver incorporados sus descubrimientos a la obra titánica del sabio y fecundo «Centro de Estudios Históricos», que, a su ver, los recibió como un honor. Anspach publica su estudio en la lengua del Lacio, que conoce a fondo, y que, por otra parte, no ignoran los lectores a quienes esta publicación se dirige. El «Centro de Estudios Históricos» presenta al Dr. Anspach y a su obra en un corto prólogo, recio y erudito.

Entre los capítulos 24 y 25 del primer libro de las Sentencias de Tajón faltaba en el arquetipo, tanto del ms. del primer editor, Risco, es decir del Emilianense, hoy en la Academia de la Historia, como en el código de Ripoll, utilizado por los otros editores, el final y el principio de dichos capítulos. Además, en el Emilianense se echa de menos el último capítulo del libro V. Estos fragmentos los da hoy a luz Anspach, basándose para la edición en los mss. conocidos hasta el presente.

Al decir de San Braulio en la biografía que escribió de su amigo San Isidoro, éste le envió un manuscrito de sus *Etimologías*, dividido en *Titulos*, no en *Libros*. Al publicar San Braulio, hacia 637, las *Etimologías*, formó siete *Libros* con los diversos *Titulos*. Anspach publica los *Titulos* iniciales de San Isidoro tomándolos del Emilianense, demostrando además, que las ediciones de las *Etimologías*, a partir del 620 hasta mediados del siglo VIII, pasaron a tener de 7 *Libros* en que las dividió San Braulio, 8,

15, 17, elevándose posteriormente ese número hasta 29. Como advierte en la nota de la página 38, existen en las Bibliotecas de Europa cerca de mil códices de las *Etimologías*, y muchos de otras obras del Santo. Cerca de 10.000 códices de las obras del gran metropolitano de Sevilla se escribían y leían durante los siglos VIII-XV. La mayoría de los códices existentes los conoce directamente Anspach, merced a sus viajes científicos por Alemania, Austria, Bélgica, España, Francia, Holanda, Italia, Rusia, Suecia, Suiza. (Págs. VI, 167).

Además, nos da a conocer el Dr. Anspach otras obras de San Isidoro, hasta el presente desconocidas, pero que se le atribuyen en una biografía ampliada a mediados del siglo VIII: *De natiuitate Christi sempiterna ex patre et temporali ex matre ex Isaiæ testimoniis librum unum. Moraliu libros beati Gregorii papae rogatu compendiose abbreviauit. Cantica canticorum facunda expositione elucidauit. Quaestionum libros duos. In libro sedecim prophetarum. Expositio ad litteram in Genesim*. Además de estos tratados independientes, hay otras obras contenidas en prólogos, como los puestos a su edición del *Salterio*, a los *Cánticos* de la Biblia, a los *Dieciseis Profetas*. Otras obras, finalmente, se hallan en fragmentos de comentarios al *Pentateuco*, a los *Libros de los Reyes*, a los *Salmos*, y a los cuatro *Evangelios*. (Págs. VII, 56 ss.)

Importantísimos son los descubrimientos y datos que nos ofrece Anspach acerca del prólogo de la edición de los Concilios hecha hasta el tiempo del Santo, hacia 620, y acerca de la Biblia Isidoriana. La actividad litúrgica de San Isidoro y su intervención en el *Liber Glossarum* son estudiadas con exquisita competencia y juzgadas con histórica exactitud. Otras muchas cosas sumamente importantes y necesarias encontrará el que estudie con atención el meretísimo trabajo del Dr. Anspach.

Por todo lo cual, podrá apreciar el lector la necesidad absoluta de comprar esta obra, única en su género; y sin ella no se puede ya ni escribir ni hablar sobre San Isidoro con justeza y verdad histórica.

Lamentamos hondamente que, conforme a otros muchos trabajos publicados por el «Centro de Estudios Históricos», no se hayan puesto en el del Dr. Anspach todos los matices, toda la perfección de la técnica. Falta aquella variedad de tipos que pide la índole de estos trabajos; tampoco tiene índices. Los otros volúmenes publicados de la colección «Textos latinos de la Edad Media Española» carecen de esos defectos, que no por ser externos al contenido y substancia de la obra, dejan de ser internos a la técnica de la misma.

FR. J. HERREDIA.

La Jurisdiction de l'Eglise sur la Cité, par Charles JOURNET. 235 págs. en 8.º Precio: 12 frs. Desclée de Brouwer et C.^{ie} París. 1931.

El tema, siempre tan actual, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se halla expuesto en este libro de manera muy completa, en cuanto lo permite lo reducido del volumen.

El autor expone las principales teorías que para explicar tan debatida cuestión se inventaron, y después de aducir textos de los principales autores, se considera con legítimo derecho para afirmar que la doctrina tradicional es la que enseña la subordinación accidental del Estado a la Iglesia, y el poder indirecto de ésta en las cosas temporales, las cuales caen bajo su jurisdicción en cuanto se relacionan con las espirituales.

Semejante subordinación, lejos de perjudicar al Estado, como algunos se figuran, le favorece en gran manera. «Plus l'état—son palabras del autor, pág. 185—fera grandir sa subordination accidentelle, plus il ennoblira sa souveraineté essentielle».

Entre las muchas cualidades que hacen recomendable este libro, merecen señalarse la claridad y buen orden en la exposición, que lo hacen comprensible aun a los poco iniciados, la erudición selecta y la argumentación sólida, como calcada en la doctrina de Sto. Tomás y de sus principales comentaristas.

La parte material intachable.

Le deseamos un verdadero éxito.

FR. S. A.

Die Gesänge der Jacobusliturgie zu Santiago de Compostela. Aus dem Sog. Codex Calixtinus. Herausgegeben und kommentiert von Peter Wagner. Freiburg (Schweiz), Kommissionsverlag: Universitäts-Buchhandlung (Gebr. Hess et Co.) 1931. 172 pág. en 8.º mayor.—Collectanea Friburgensia—Veröffentlichungen der Universität Freiburg (Suiza). Neue Folge, Fasc. XX.

Con la edición del Oficio de Santiago contenido en el código Calixtino presta el eminente gregorianista P. Wagner un señalado servicio a todos los estudiosos de la liturgia y de la música de la Edad Media. Este oficio, perteneciente a la mejor edad del canto gregoriano, es un documento inapreciable para el estudio de la liturgia en las catedrales españolas y francesas del siglo doce. El texto nos suministra datos muy curiosos acerca de las prácticas litúrgicas de aquella época. En la música hallamos los tres estilos característicos del antiguo canto gregoriano, el estilo silábico, el estilo de grupos y el melismático.—La edición del docto profesor de Friburgo va precedida de una erudita introducción y seguida de un interesante estudio acerca de la significación histórica de las diferentes piezas contenidas en el oficio. Es una obra recomendable para todos los que se dedican al estudio de la evolución y desarrollo del canto gregoriano.

FR. L. F.

LIBROS RECIBIDOS

- VIGIL (E. G., O. P.).—Haz de recuerdos o colección de sesenta cortas exhortaciones. 1 vol. 325 págs. Imprenta de Flórez y Cia. Oviedo. 1931.
- LIPSIUS-SAPPER.—Filosofía Natural. 422 págs. (Colección Labor, 297 298). Editorial Labor. Barcelona.
- FREIHERR VON EDELSHEIM (F.).—Das Evangelion nach Markos. 1 vol. 4.º max., 414 páginas, 20,18 mk. Eduard Pfeiffer Verlag. Leipzig, S. 3. 1931.
- DREYER (K.).—Die Religiöse Gedankenwelt des Salomo Ibn Gabirol. 1 vol. 4.º, 158 páginas, 9 mk. Eduard Pfeiffer, Buchhandlung. Leipzig, S. 3. Kantstrasse, 75 B. 1930.
- SOIRON (Thad., O. F. M.).—S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram Theologiam (Flor. Patr. XXX). 32 págs., 1,40 mk. Peter Hanstein. Bonn. 1932.
- KAUPEL (Dr. H.).—Die Beziehungen des alttestamentlichen Königtums zum Kult. 8.º, 32 págs. Druck und Verlag Anton Lettenbauer. Hamburg. 1.
- LANGEAC (R. de).—Virgo Fidelis. 1 vol. 8.º, XVI 418 págs., 18 frs. P. Lethielloux, rue Cassette, 10. Paris VI. Librería Herder. Balmes, 22. Barcelona. 1932.
- PIERINI (F., Arzob. de Suere).—Luz de la Fe. 8.º, 238 págs., 5 ptas. Bruno del Amo, Apartado 5003. Madrid.
- MEINERTZ-VREDE.—Die katholischen Briefe (Die Heilige Schrift, IX). VIII-200 páginas, 6,60 y 8,50 mk. Peter Hanstein.
- Concordant Version: the Sacred Scriptures; a restored Greek Text, a uniform sublinear, a consistent emphasized English Concordance and Lexicon, and a list of the Greek Elements. Completely revised, 1930.*—Los Angeles, The Concordant Publishing Concern. 1931.
- A Comprehensive Lexicon and Concordance. A companion to the Concordant Version of the Sacred Scriptures.*—Los Angeles, The Concordant Publishing Concern.
- MARÍN NEGUERELA (N.).—¿Por qué soy católico? 1 vol. 8.º, 196 págs. 5 ptas. Casals, C. Caspe 108. Apart. 776. Barcelona. 1932.
- LACORDAIRE.—Santo Domingo de Guzmán. Trad. R. Castaño, O. P. 8.º, 270 págs. 5 pesetas. Bruno del Amo, Apart. 5003. Madrid.
- VAN ROSSUM (G. M. Card.).—De essentia Sacramenti ordinis, disquisitio historico theologica. Edit. altera. 8.º, 242 págs. L. 15. F. Pustest. Romae.
- WEILER (Dr. P.).—Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln (1583-1615). XI-185 págs. 9,40 Mk. Aschendorff. Münster i. W. 1932.

- ROSSI (J. F., C. M.).—S. Thomae Aq. expositio salutationis angelicae; introductio et textus. 8.º, 39 págs. L. 6. Collegio Alberoni. Piacenza. 1931.
- Contributi del Laboratorio di Psicologia (Serie VI: Scienze Biologiche, vol. VI). 572 págs. L. 50. Società Editrice «Vita e Pensiero». Milano. 1931.
- VERMEESCH-CREUSEN.—Epitome Juris Canonici. Tom. III. 8.º, XIV-412 págs. 27 frs. Mechliniae, H. Dessain. 1931.
- SCHWANN (H.).—Magistri Joannis de Ripa, O. F. M., doctrina de praescientia divina. 4.º, XI-225. Analecta Gregoriana, Piazza della Pilotta. Roma.
- Archives de Philosophie. Vol. VIII. Cahier IV. Etudes critiques. 282 págs. Beauchesne, rue de Rennes 117. París VI.
- KAHLE (P.).—Masoreten des Westens. 2 vol. 4.º, 14,40 y 18 M. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 1927 y 1930.
- WIKENHAUSER (Dr. Alf.).—Der Sinn der Apokalypse des hl. Joannes. 8.º, 40 págs. 0,90 M. Aschendorffsche Münster i. W.
- EBERHARTER (Dr. A.).—Der Dekalog. 8.º, 67 págs. 1 60 M. Aschendorff. Münster i. W. 1931.
- HEINISCH (Dr. P.).—Die Trauergebräuche bei den Israeliten. 8.º, 100 págs. 1,75 M. Aschendorff. Münster i. W. 1931.
- RUHLE (Otto).—El alma del niño proletario. 8.º, 256 págs. 6 ptas. Espasa-Calpe. Madrid. 1932.
- LEHMANN (R.).—Goethe y el problema de la educación individual. 8.º, 176 págs. 5 pesetas. Espasa Calpe. Madrid. 1932.
- SCHNEIDER (E.).—El Psicoanálisis y la Pedagogía. 8.º, 144 págs. 4 ptas. Espasa-Calpe. Madrid. 1932.
- REINSTADLER (S.).—Elementa Philosophiae Scholasticae. 2 vol. XXVIII-552-XIX-566 páginas 10,25 M. Herder. Freiburg i. Br.
- CUNILIATI (Fr. F., O. P.).—Retiro espiritual para religiosos. 8.º, 319 págs. 6 ptas. tela inglesa. Bruno del Amo. Apart. 5003. Madrid. 1932.
- NEBOT (A. S.).—María en la Biblia (Pred. Cont. XVIII). 238 págs. 5 ptas. Bruno del Amo. Apart. 5003. Madrid.
- Il XL Anniversario della Enciclica «Rerum Novarum». 4.º, XV-642 págs. L. 50. Società Editrice «Vita e Pensiero». Milano.
- MAGNIN (E.).—L' état, conception païenne, conception chrétienne. 12 por 19, 160 págs., 12 frs. Bloud et Gay. 1932.
- PAFFRATH KALT.—Die Klagelieder-Das Buch Baruch. 4.º, 55-31 págs., 3,40 M. P. Hans tein. Bonn. 1932.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† **FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.**

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.

El nuevo Doctor de la Iglesia

San Alberto Magno

